

HAUGBROTT OG HERSKERMAKT

Om gravrøveri som ritual



Rune Soma

Masteroppgave - Nordic Viking and medieval culture

Universitetet i Oslo - Institutt for lingvistiske og nordiske studier

Høsten 2007

FORORD

Ideen til denne oppgaven ble født under en ekskusjon for studentene ved Middelaldersenteret ved Universitetet i Oslo høsten 2005. Med professor Christian Keller som entusiastisk reiseleder besøkte vi blant annet Borre-feltet og Oseberghaugen. Leder for Midgard-senteret på Borre, Terje Gansum, tok oss med på en reise på gravfeltet som til fulle viste at haugene fortsatt er utfordrende og uforklarte forskningsobjekter. På Oseberghaugen opplevde vi hvordan haugen ble sentrum i det vikingtidige Slagen-lanskapet, fremdeles full av ubesvarte spørsmål. Tilbake på lesesalen gikk veien til Brøggers artikkel fra 1945 som åpner hele forskningsdebatten om haugbrott, og dermed var det i gang.

Da jeg startet på Masterstudiet ved Middelaldersenteret var det 25 år siden jeg sist hadde avlagt en eksamen på UiO. Den gjenkomne sønn ble mottatt med åpne armer, og det ble velvillig lagt til rette for studier ved siden av full jobb. Takk til så vel administrasjon, lærekrefter og medstudenter for det! Noen må nevnes spesielt: Christian Keller for lekne og spennende forelesninger, Terje Spurkland for knallharde krav om skriveprosess – med glimt i øyet, John McNicol for Uppsala-tur og ikke minst Gro Steinsland for entusiastisk og inspirerende veiledning.

Ungene mine, Bjørn og Øyvind, har med ungdommenes halvfjerne tilstedeværelse støtta opp, helt og fullt. Og kjæreste Hilde Martine har lest og spurt, og er uten tvil den norske vernepleieren som veit mest om haugbrott. Takk til hjemmefronten!

Så, til saken:

*Hnígin er helgrind,
haugar opnast,
allr er í eldi
eybarmr at sjá;
atalt er úti
um at lítast,
skyntu, mær, ef þú mátt,
til skipa þinna.*

*Åpen er Helgrinda,
haugene åpnes
alt er i flammer
på øyas jord;
atalt er alt
som kan øynes,
skynd deg, møy, hvis du kan,
til skipene dine!*

(Hervarar saga ok Heiðreks)

INNHold

Kapittel 1 Problemstilling og metode	5
1.1 Problemstilling.....	5
1.2 Fra tverrfaglighet til faglighet.....	6
1.3 Fra ætt til stat – fra slave til leilending	8
1.4 Fra det materielle til det mentale.....	9
1.5 Fra Norge til Island – og tilbake	11
Kapittel 2 Kildene til haugbrott.....	15
2.1 Arkeologiske kilder	15
2.2 Litterære kilder – Sagalitteraturen	18
2.3 Litterære kilder - Skaldekvad og runeinnskrifter	24
2.4 Lovtekstene	25
2.5 Oppsummering	27
Kapittel 3 Forskningshistorie	28
3.1 Debatten åpnes: Brøgger 1945	28
3.2 Leksikonoppsummeringen 1961	29
3.3 Tysk drøfting på 70-tallet.....	30
3.4 Nye tanker på 80-tallet: Translatio i Jelling?	33
3.5 Debatten reaktiveres på 90-tallet: Defamering, maktpunktering og relikviekult.....	34
3.6 Nye innspill etter 2000: Fokus på ritualer	38
3.7 Oppsummering	39
Kapittel 4: Haugbrottene forsøkt forklart I – De døde.....	40
4.1 Skjelettrestene – og tolkningen av dem.....	40
4.2 Gjengangeri	43
4.3 Nekromanti og utesitje	45
4.4 Translatio og begravelse i kristen jord	50
4.5 Haugbrott som relikvieproduksjon?	55

Kapittel 5: Haugbrottene forsøkt forklart II – Gjenstandene	61
5.1 Er gravrøveri likevel en mulig forklaring?	61
5.2 Dyrgriper – hva ble hentet i haugen?	64
5.3 Sverdet som herskersymbol.....	73
5.4 Spor etter det som er borte	75
Kapittel 6: Haugbrottene forsøkt forklart III – Makten.....	78
6.1 Haugbrott som maktpolitikk.....	78
6.2 Haug og odel – gårdsgravfeltene	79
6.3 Haug og fyrsteverdighet.....	81
6.4 Hauge som uttrykk for ustabil makt.....	83
6.5 Kildenes dobbelhet.....	85
Kapittel 7: Haugbrottene forsøkt forklart IV – Ritualene	87
7.1 Hauge som rituelle arenaer	87
7.2 Høvdingens makt og selvforståelse.....	89
7.3 Herskerens makt og selvforståelse	90
7.4 Det gjenfødte herskeren.....	92
7.6 Rekonstruksjon av ritualer	95
7.7 Haugbrott som initiasjonsritual.....	97
Kapittel 8: Haugbrottene forsøkt forklart - Konklusjoner	103
Summary: Haugbrott and rulership - Grave robberies as ritual	105
Theme and hypothesis.....	105
Main conclusions.....	105
Litteraturliste.....	108
Kilder.....	108
Litteratur	112

KAPITTEL 1 PROBLEMSTILLING OG METODE

1.1 PROBLEMSTILLING

Mange av storhaugene fra vikingtida er åpnet. Det har vært gravd helt inn til sentrum av haugen, skjeletter har vært flyttet på, gravgods er tatt ut eller ødelagt. I mange tilfelle synes det som åpningen er foretatt forholdsvis kort tid etter at haugen var ferdigbygget. Oppgavens problemstilling er å drøfte motivet/motivene for disse haugbrottene. Dette gjøres gjennom en kritisk presentasjon av kildene, en historiografisk gjennomgang av forskningen så langt, og en analytisk diskusjon av de ulike teoriene som hittil har vært fremsatt i lys av sentrale forestillinger knyttet til haug og død i vikingtiden.

Drøftingen vil, i likhet med mesteparten av den tidligere forskningen på dette området, avgrense seg til den typen hauger den danske historikeren og arkeologen Else Roesdahl kaller *princely burials*; dvs spektakulære konstruksjoner som rommer graver for den samfunnsmessige eliten i yngre jernalder/vikingtid.¹ Dette betyr hauger som Oseberg, Gokstad og Grønhaug, som alle er utgravd og undersøkt. Drøftingen omfatter også gravfeltet på Borre som er delvis er gravd ut, og det omfatter Halvdanshaugen på Ringerike hvor det bare er foretatt prøveboringer og andre typer undersøkelser. Jelling-komplekset i Danmark vil også trekkes inn, da dette står sentralt i deler av forskningsdebatten.

Det er i forskningshistorien allerede framsatt en rekke hypoteser for å forklare brottene. Hypotesene spriker i forskjellige retninger, og kan grupperes i tre. Den første typen forklaringer fokuserer på at det er opphenting av skjelettresten etter de gravlagte personene som er motivet for haugbrottet. Den andre gruppa fokuserer på opphenting av gjenstander. Det tredje settet hypoteser ser på selve brytingen av haugen som det sentrale. Men selv om forskningen så langt spriker mye, er ikke volumet på debatten omfattende. Dette gjør det

¹ Roesdahl 1992

mulig innenfor oppgavens ramme å foreta en historiografisk gjennomgang av det som hittil er publisert om emnet.

Den historiografiske framstillingen vil deretter bli brukt som bakteppe for en analytisk diskusjon av de motivene som hittil er blitt framført for haugbrott:

Opphenting av skjelettresten:

- Haugbrott som tiltak mot gjengangeri (reimleikmotivet) eller som uttrykk for nekromanti
- Haugbrott som tiltak for å sikre forfedre frelse innenfor en kristen kontekst (translativ-motivet)
- Haugbrott som relikvieproduksjon

Opphenting av gjenstander:

- Haugbrott som gravrøveri for egen vinning
- Haugbrott som opphenting av maktsymboler og gjenstander med særlig betydning (dyrgripemotivet)

Maktpolitisk handling:

- Haugbrott som maktpunktering
- Haugbrott som rituale for herskerinitiasjon

Min hypotese er at haugbrottene best forklares dersom de sees på som offentlige, rituelle handlinger som gjennom opphenting av symbolske gjenstander legitimerer maktkontinuitet.

Hypotesen kobler sammen *makt* og *gjenstander* og ser dette i et rituell perspektiv.

Helt til slutt vil jeg forsøke å trekke noen samlende konklusjoner.

1.2 FRA TVERRFAGLIGHET TIL FAGLIGHET

Oppgaven er både flerfaglig og tverrfaglig. Dette er delvis en funksjon av min egen akademiske bakgrunn som omfatter fagene historie, nordisk språk/litteratur og sosialantropologi, alle fag som er relevante for stoffet det har vært arbeidet med. Det er også en funksjon av det tverrfaglige undervisnings- og forskningsmiljøet som var bygget opp

omkring Middelaldersenteret ved Universitetet i Oslo, og som har vært min ramme for arbeidet. Dette betyr at jeg også har hatt anledning til å arbeide med problemstillinger innenfor arkeologiske og religionshistoriske områder, en erfaring som har vært svært nyttig i arbeidet med haugbrott-temaet.

Den tverrfaglige tilnærmingen er også bevisst metodisk valgt. En lang rekke forskere insisterer på nødvendigheten av tverrfaglighet, kanskje særlig i studiet av vikingtid og middelalder, hvor kildene er begrenset og hvor kildebruk og kildekritikk reiser spesielle problemer. Innenfor historiefeltet vil jeg særlig trekke fram Aaron Gurevich som har levert tung argumentasjon for at historiefaget trenger tverrfaglighet, ikke minst gjennom antropologisk teori og kunnskap.² Også den franske Annales-skolen, med sin fokus på mentalitetshistorie og sin vekt på en bred kontaktflate mellom historiefaget og antropologi, sosiologi, psykologi, demografi, geografi, biologi, lingvistikk, kunsthistorie og litteraturhistorie må nevnes.

Innenfor forskningen på litterære tekster fra norrøn tid er det også framført sterke argumenter for en tverrfaglig tilnærming. Filologen Preben Meulengracht Sørensen har arbeidet teoretisk med dette og insisterer på at selv om sagaene er vanskelige å bruke som historiske kilder, kan de gi verdifull informasjon om sed og skikk og spor etter ritualer, gjennom *"an alliance between the disciplines of textual criticism and historical anthropology"*³. Også en rekke arkeologer og religionshistorikere trekker fram behovet for tverrfaglig tilnærming.⁴

Samtidig betyr ikke tverrfaglighet at de respektive fagfeltene oppløses. Det er gjennom samspill av solid faglighet fra de ulike disiplinene at reell tverrfaglighet kan oppnås. Det er en god målsetning når Gurevich i en artikkel fra 1983 på historikernes vegne skriver:

*"The historian can borrow his problems from an anthropologist or economist and use them to formulate new questions for old sources, but at the same time he must devise an original methodology".*⁵

En slik målsetning får noen praktiske konsekvenser som er forsøkt fulgt i oppgaven. For det første er det i arbeidet med sekundærlitteraturen lagt vekt på å klargjøre de ulike forskeres faglige bakgrunn og å angi denne i teksten. For det andre er det brukt plass på å inkludere

² Gurevich 1992, flere av artiklene i denne samlingen behandler metodiske spørsmål.

³ Meulengracht Sørensen 1992, s 27

⁴ Se for eksempel Roesdahl 1993 og Gräslund 1991

⁵ Gurevich 1992, s 23

beskrivelsen av ulike metodiske grep i den løpende teksten, selv om disse ligger på et mer overordnet nivå enn det som er nødvendig for drøftingen av haugbrott. Slike grep er:

- En drøfting av kildebruk og kildekritikk (kapittel 2)
- En klargjøring av tilnærmingen til religionsskiftet i Norge (kapittel 4)
- Det metodiske grepet hentet fra historikere og religionshistorikere som konstituerer et skille mellom folkelig (*popular*) og formell (*formal*) kristendom (kapittel 4)
- Analysen av forholdet mellom monumenter (i dette tilfelle hauger) og landskap som er utviklet av arkeologene Gansum, Jerpåsen og Keller og som har fått navnet *arkeologisk landskapsanalyse med visuelle metoder*. (kapittel 7)
- Presentasjon og bruk av en analytisk modell som er lansert av religionshistorikeren Jens Petter Schjødt for å finne spor etter ritualer i litterære tekster og analysere et initiasjonsrituals ulike sekvenser (kapittel 7)

For det tredje er det nødvendig å klarlegge noen overgripende metodiske tilnærminger som drøftingen hviler på. Nedenfor oppsummeres derfor kort oppgavens utgangspunkt på tre områder; grunnleggende historieoppfatning, forholdet mellom det materielle og det mentale og synet på de litterære kildenes plass.

1.3 FRA ÆTT TIL STAT – FRA SLAVE TIL LEILENDING

Mitt utgangspunkt er den historieoppfatningen som har fått betegnelsen historisk materialisme, og som i norsk historieforskning kan sies å ha blitt lansert av Halvdan Koht og Edvard Bull. En grunnleggende tese for denne oppfatningen er:

*I den samfunnsmessige produksjonen av sitt liv inngår menneskene bestemte, nødvendige, av deres vilje uavhengige forhold, produksjonsforhold, som svarer til et bestemt utviklingstrinn av deres materielle produktivkrefter. Disse produksjonsforhold i sin helhet danner samfunnets økonomiske struktur, den reelle basis som det hever seg en juridisk og politisk overbygging på og som motsvares av bestemte samfunnsmessige bevissthetsformer.*⁶

Et slikt postulat betyr at det må etableres en oppfatning av vikingsamfunnets produksjonsforhold som et reisverk for videre analyse. Et slikt reisverk finner jeg for

⁶ Marx 1859, s 216 - 217

eksempel i historikeren Perry Andersons bredt anlagte studie av overgangsperioden mellom den klassiske antikken og føydalismen i Europa.⁷ Selv om enkelte deler av hans beskrivelse av vikingtidens Skandinavia må nyanseres i lys av nyere forskning, er de grunnleggende trekkene i analysen meningsfulle: Den tegner et samfunn i vikingtiden hvor bruken av slavearbeidskraft i den hjemlige produksjonen gjør det mulig for høvdingaristokratiet å frigjøre seg fra jordbruks- og husdyrarbeid og fangst og fiske, og gjennom handel, plyndringstokter og leiesoldatvirksomhet, bygge opp rikdom som i sin tur skaper grunnlag for regional og seinere nasjonal herskermakt. Tilgangen på verdifulle og etterspurte handelsvarer, som pelsverk, dun, jaktfalker og hvalrosstann fra Nord-Norge og øyene i Nord-Atlanteren, jern fra innlandsområdene i Norge og Sverige og rav fra Østersjøen, ga rom for omfattende import av praktgjenstander fra det Sentral- og Søreuropeiske området, gjenstander som ble brukt til å skape politiske allianser, rekruttere følgesmenn og bygge tilhørighet for herskerpretendenter med ambisjoner. I kapittel 6 og 7 i oppgaven har jeg forsøkt å skissere hvilken dynamikk dette har åpnet for: Høvdingmakt basert på ætt og lokalt herredømme blir først utfordret og erstattet av individuell basert herskermakt på regionalt nivå, for deretter å bli erstattet av et kongedømme hvilende på et organisert statsapparat i nær allianse med en organisert kirke. Mens det samfunnsmessige overskuddet i det gamle ætte- og høvdingsamfunnet i stor grad ble skapt utenfor jordbruk – og husdyrholdsproduksjonen, blir det økonomiske fundamentet for den nye kongestaten skapt på basis av jordrente og skattlegging av bøndene. Den før-statlige trellen erstattes av den føydale leilendingen.

1.4 FRA DET MATERIELLE TIL DET MENTALE

Styrken ved historisk materialistisk analyse ligger i muligheten til å bygge modeller og analysere langsiktige prosesser. Svakheten ligger i at de ”*bestemte samfunnsmessige bevissthetsformer*”, som også er et trekk ved samfunnet som skal analyseres, lett får en underordnet plass i analysen og ofte avledes mekanisk av de økonomiske strukturene. Her deler jeg Gurevich synspunkt at det er fare for at ”*the merging of history with sociology and political economy has led to its dehumanisation*”.⁸ En av grunnene til dette er etter min mening at det begrepsapparatet som er utviklet innenfor moderne sosialøkonomi og sosiologi, og som er tilpasset vår moderne markedsøkonomi, trykkes ned over førmoderne samfunn. I

⁷ Anderson 1974

⁸ Gurevich 1992, s 11

analysen av moderne samfunn kan det for eksempel være et effektivt metodisk grep å dele opp den samfunnsmessige strukturen i partsystemer (økonomi, politikk, religion, slektskap, kunst etc), fordi disse i vårt samfunn i en viss grad framstår som uavhengige av hverandre. I før-moderne samfunn eksisterer imidlertid ikke en slik tilsynelatende uavhengighet. Ett eksempel: Høvdinger og herskeres rikdom, i form av gull og sølv eller i form av importerte praktgjenstander, ble i vikingtidens Norge ikke satt i sirkulasjon innenfor et internt marked for kjøp og salg av varer; de ble brukt som symbolske gaver i politisk øyemed, for å skape allianser og bygge personlige bånd mellom hersker og håndgangen mann. Gjennom gaven fikk mottakeren også ta del i herkerens lykke, hans *hamingja*. Distribusjonen av gaver hadde også ofte rituell karakter. Sirkulasjonen av verdigjenstander inneholder dermed økonomiske, politiske og religiøse aspekter som er vevd tett sammen. Å dele opp analysen i partsystemer, eller å analysere gavedistribusjonen med sosialøkonomiens begrepsapparat, vil sannsynligvis føre til forvirring istedenfor forståelse.

En teoretiker som har arbeidet mye med denne typen problemstillinger er sosialantropologen Maurice Godelier som i sitt hovedverk *Rationalité et Irrationalité en économie* fra 1966 (engelsk oversettelse 1972) utforsker rasjonalitet i ulike typer økonomiske systemer og drøfter hvordan de kan analyseres på en fruktbar måte.⁹ Diskusjonen videreutvikles i boka *L'idéal et le matériel* fra 1984 (engelsk oversettelse 1986) hvor han for eksempel hevder at

*In certain types of society kinship relations can function from the inside as social relations of productions, whilst in others, conversely, politics plays this role, and yet in others it can be played by religion.*¹⁰

Godeliers begrep *social relations of productions* er mer eller mindre synonymt med begrepet *produksjonsforhold* og inkluderer blant annet tilgang til og kontroll over produksjonsmidler, organisering av produksjonen og tilgang til samfunnsmessig overskudd. Forskeren kan derfor ikke nøye seg med å analysere det som umiddelbart framstår som økonomiske prosesser i samfunnet for deretter å avlede de politiske, juridiske og kulturelle forhold fra disse. En samfunnsformasjon må analyseres på sine egne premisser. Her har sosialantropologen og middelalderhistorikeren felles utgangspunkt: Man må forsøke å gripe annerledesheten i det samfunnet som skal studeres, og denne annerledesheten kan ikke bare gripes strukturelt, den må også gripes i fortidens menneskers selvforståelse og verdensbilde, deres mentalitet.

⁹ Godelier 1972

¹⁰ Godelier 1986, s 28

Menneskene begrenser seg ikke til å leve i samfunn, de produserer samfunn for å leve, de utvikler nye former for tenking og handling – både vis a vis naturen og vis a vis hverandre; *They therefore produce culture and create history.*¹¹

Gurevich er også opptatt av hva denne typen problemstillinger og hva de betyr for historikerne. Hans konklusjoner har mange paralleller til Godelier, ikke minst når det gjelder nødvendigheten av å fokusere på mennesket og ikke bare på struktur. Han skriver:

*The historian seeks a dialogue with this world which has sunk into the past, in order to revive or to reconstruct it. The condition for success on this path is penetration into the secret of human behavior, the behavior of man in society.*¹²

Dermed kan målsetningen for forskningen ikke begrense seg til å konstruere modeller eller avdekke grunnleggende strukturer. Mennesket og menneskenes handlinger må settes i sentrum fordi det er aggregatet av disse som produserer historie. Analyse av spørsmål som mentalitet eller ritualer er ikke bare sekundære analyser av samfunnets *overbygning*, de er også med på å konstituere en nødvendig forståelse av samfunnets produksjonsforhold; samfunnets *basis*.

1.5 FRA NORGE TIL ISLAND – OG TILBAKE

Middelalderforskning utspiller seg i en stadig dialog mellom fortid og nåtid. Dersom en skal kunne gripe annerledesheten i studieobjektet, kan man ikke nøye seg med å dukke ned i fortiden og forsøke å glemme sin egen virkelighet. Forståelse må inkludere både en oppfatning av den tiden og det samfunnet forskeren selv er et produkt av, og kjennskap til den tiden andre forskningsbidrag ble produsert. Det er en grunn til at det sene 1800-tallets historikere så vikingtiden i et nasjonsbyggingsperspektiv; et perspektiv som satt dype spor i historieforståelsen og som det har vært nødvendig å utfordre igjen og igjen, sist med Claus Krag's punktering av forestillingen om Norge som odel i Harald Hårfagres ætt¹³. Halvdan Kohts og Edvard Bulls historiske arbeider om vikingtiden kan ikke sees uavhengig av

¹¹ Godelier 1986, s 1

¹² Gurevich 1992, s 49

¹³ Krag 1989

arbeiderbevegelsens framvekst i Norge i mellomkrigstiden. At det eneste større vitenskapelige arbeidet om trellholdet i Norge kom etter 70-tallets radikale bølge på Universitetene er neppe tilfeldig. Dermed handler ikke forskningen bare om dialogen mellom tidsperioden som studeres og nåtiden, men også om dialogen mellom tidligere forskeres kilder, deres tolkninger og nåtiden. Den andre siden ved en slik metodisk tilnærming er at nye tiders forskere, med andre nåtidige referanserammer, kan finne nye innfallsvinkler til kildene. Gurevich skriver:

*The sources of the past are inexhaustible, to each new generation of historians capable of asking new questions they will reveal new facets of the realities which produced them and marked them.*¹⁴

Det metodiske problemet som er skissert ovenfor har lenge vært erkjent når det gjelder bruken av de litterære kildene fra 1200- og 1300-tallets Island, for eksempel kongesagaene. Det var Halvdan Koht som på norsk grunn innledet en alternativ metodisk håndtering av kongesagaene som kilder gjennom artikkelen *Sagaenes oppfatning av vår gamle historie* fra 1913.¹⁵ Her behandlet han Snorre Sturlason som historiker og hevdet at det bildet Snorre gir i *Heimskringla* var sterkt farget av det trettende århundrets islandske samfunn og datidens politiske spørsmål. Snorres framstilling måtte derfor tolkes, ikke bare i en dialog mellom Kohts samtid og perioden kongesagaene omtalte, men også i aktiv dialog med Snorres tid. Kohts tilnærming var banebrytende, og her kan jeg slutt meg helt til historiker Sverre Bagge når han mer enn sytti år seinere skriver at Kohts arbeider er "*extremely fruitful and stimulating, though his actual results are evidently in need of revision*"¹⁶.

Dette er ikke stedet for å gå dypt inn i denne debatten. To spørsmål som har betydning for oppgaven bør imidlertid nevnes, spørsmål hvor *Heimskringla*s framstilling av den norske politiske historien i vikingtiden er svært farget av Snorres egen tid, av hans nære bånd til den norske kongemakta og hans politiske prosjekter. For det første; fordi det på 1100 og 1200-tallet var konflikt mellom norske og danske herskere om herredømmet over Viken, overspilles systematisk den rollen som Hårfagreætta har på Østlandet i vikingtiden. For det andre: Ønsket om å forankre det norske kongedømmes historiske rett til Norge spilles ut gjennom å tegne et genealogisk bilde som ikke er holdbart. Krag har allerede påpekt dette når det gjelder etableringen av sammenheng mellom Ynglingekongene og Harald Hårfagre.¹⁷ Etter min

¹⁴ Gurevich 1992, s 6

¹⁵ Koth 1921, s 76 – 91

¹⁶ Bagge 1991, s 3

¹⁷ Krag 1991

mening er dette også tydelig i Harald Hårfagres saga hvor kongen må utstyres med et utall koner for at Snorre senere i fortellingen skal kunne skape legitim herskermakt. Det kan derfor synes som Snorre søker legitimering av de førstatalige herskernes makt ved hjelp av arvekongedømmets struktur, en struktur som ikke er på plass før tidligst med tronfølgeaven av 1163, kanskje heller med borgerkrigenes slutt. I Kapittel 6 i oppgaven vil disse temaene bli diskutert.

De samme hermeneutiske problemene som vi står overfor når det gjelder kongesagaene, møter vi ved bruk av annen norrøn litteratur som kilder. Jeg har allerede nevnt Preben Meulengracht Sørensen sentrale drøfting av islendingesagaenes kildeverdi fra 1993 (norsk utgave 1995)¹⁸. Hans konklusjon er at den *”sagavirkelighed, som blev skapt gennem litteraturen om fortiden, er av samme væsen som den etnografiske fremstillings virkelighed”*¹⁹. Sagaene gir altså et bilde av vikingtidens Norge og Island sett med det trettende århundres fortelleres øyne, eller som filolog Magnus Rindal uttrykker det, *” dei forestillingane som 1200-talet hadde om eldre tider.”*²⁰ Islendingesagaene kan derfor, selv om de omhandler forne tider, analyseres som tekster og brukes som kilde til 1200-talls-menneskets mentalitet. Forsøk på å etablere en dialog mellom dagens forskere og 1200-tallets sagaforfattere er dermed, som for kongesagaene, en forutsetning for bruken av islendingesagaene som kilder til vikingtidens forestillinger, mentalitet eller ritualer. Etter min mening blir et slikt forsøk gjort lettere av det faktum at den ”store” fortellingen på 1200-tallets Island har mange paralleller til den ”store” fortellingen i vikingtidens Norge. Sagalitteraturen ble produsert i den perioden den islandske fristaten gikk mot slutten og hvor de islandske høvdingenes frie og selvstendige stilling skulle bli erstattet av underordning under den norske kongelige staten. På samme måte handler den ”store” vikingtidfortellingen fra Norge 300 år tidligere om hvordan lokalt basert høvdingmakt bygget på ætt og odel erstattes av herskermakt organisert gjennom konge og stat. Meulengracht Sørensen viser hvordan møtet mellom den norske kongen og den frie islendingen er et gjennomgående tema i islendingesagaene, og hvordan islendingens dilemma mellom på den ene siden å opprettholde sin ære og status som fri mann og på den andre siden å høste fordeler av å underordne seg kongen, blir et gjennomgående motiv i sagaene.²¹ Slik blir fortellingene om vikingtiden aktuell samtidslitteratur på 1200-tallets Island.

¹⁸ Meulengracht Sørensen 1995

¹⁹ Op. Cit, s 32

²⁰ Rindal 2004b, s 193

²¹ Meulengracht Sørensen 1995, særlig kapittel 6

Jeg vil komme tilbake til kildekritiske spørsmål i oppgavens neste kapittel. I denne omgangen har hovedpoenget vært å vise hvordan det forsøket på dialog med fortiden som forskningen må etablere ikke bare er et forhold mellom perioden som skal studeres og nåtiden. Drøftingen må, ut fra kildesituasjon og forskningshistorie, etableres som et forsøk på dialog mellom flere tidsperioder.

KAPITTEL 2 KILDENE TIL HAUGBROTT

2.1 ARKEOLOGISKE KILDER

De viktigste arkeologiske kildene til haugbrott er selvsagt haugene i seg selv. De haugene som er drøftet i litteraturen gjelder monumenter som rommer graver for den samfunnsmessige eliten i yngre jernalder/vikingtid, hauger som Oseberg, Gokstad, Borre og Grønhaug. I mange tilfelle er imidlertid selve utgravningene av haugene foretatt uten noe spesielt fokus på haugbrottet, og beskrivelsene av brottene er delvis rekonstruert i ettertid ut fra utgravningsdokumentasjonen. Som arkeolog Göran Dahlbäck påpeker betyr utgravning av arkeologiske kilder at store deler av kildens iboende informasjon ødelegges på samme tid som den undersøkes; utgravningen kan ikke gjentas og bare delvis rekonstrueres på basis av utgravningsrapportene.²² Arkeologenes syn på haugene har også utviklet seg siden mange av storhaugene ble gravd ut og undersøkt. Mens man tidligere primært var interessert i haugenes innhold (gravgoods, gravkamre/skip, skjelettrestre osv) er dagens arkeologer også svært opptatt av haugene som konstruksjoner med sine egne tilblivelses- og utviklingshistorier. Både stratigrafisk analyse av haugene og analyse av haugenes plassering kan fortelle historier om kult og funksjonalitet. Arkeolog Terje Gansum beskriver for eksempel en mellomstor haug fra Vestfold, hvor han påviser sannsynlig kult- og byggeaktivitet i en periode på mellom 700 og 1000 år for denne haugen alene.²³ I samme artikkel analyserer også Gansum byggingen av Oseberghaugen som en prosess som kan ha strukket seg i tid fra minimum fire måneder til flere år.²⁴

Begge disse sidene ved haugene som kilder til haugbrott; at beskrivelsene av brottene er utledet av sekundært kildemateriale, og at selve haugen i liten grad var i fokus for den opprinnelige utgravningen, er faktorer som må tas med i tolkningen. I tillegg kommer selvsagt det faktum at arkeologiske hjelpemidler og analysemetoder var mindre utviklet da de aktuelle haugene ble gravd ut enn i dag.

²² Dahlbäck 1987, s 101

²³ Gansum 2002, s 270

²⁴ Op. Cit, s 282

Haugbrottet i Oseberg

Da Gustafson i 1904 begynte utgravningen av Oseberghaugen fant han høyt oppe i haugen større og mindre biter av forskjellige istykkerslåtte og ødelagte gjenstander. Etter hvert ble det slått fast at dette var spor etter et innbrudd i haugen. Haugbryterne hadde gått in fra sør, slått i stykker skipets forstavn og et stykke av rælingsforsiringen. Mesteparten av det istykkerslåtte godset stammet imidlertid fra gravkammeret. Rundt omkring i innbruddslaget lå skjelettresten etter to mennesker, til sammen et tilnærmet fullt skjelett av en gammel kvinne og noen enkeltbein og biter tilhørende en ung kvinne. Videre fant man en del rester av tøy, dun og fjær, biter av istykkerslåtte senger, rester av kister og skrin, bøtter, øser og fat av tre, biter av en vevstol, en sal, spader av tre og en enkel bære.

Haugbrottet i Gokstad

Haugbryterne har gått inn fra siden på haugen, slått seg inn i skipet og inn i gravkammeret. Deretter har de slått i stykker deler av tiljedekket, mastefisken og skipsbord og spantestykker på motsatt side. I innbruddslaget ble det funnet ti spredtliggende knokkeldeler av et mannsskjelett. Mesteparten av skjelettet er borte. Videre ble det funnet en klump ulltøy, tjorepinner, stykker av en utskåret sengetilje, et stykke av en seng, fragment av et brettspill og en spillebrikke, deler av en sal, skaftet av en rangle og stykker av ett eller flere skrin. Mer eller mindre alt som var i gravkammeret var slått i stykker og ødelagt.

Haugbrottet i Grønhaug

Under utgravningen i 1902 kunne Haakon Shetelig konstantere at alt inne i haugen lå fullstendig omrotet. Han avdekket et lag med never, flis, dun og fjær som gikk fra sentrum av båten og vestover og til toppen av røysa utenfor. Derfra kunne laget følges i jordmassene som et horisontalt sjikt. Shetelig analyserte dette som en 3,5 meter bred gang som var gravd inn i haugen. I denne innbruddgangen ble det blant annet funnet stykker av tøy, betydelige mengder fjær og dun, staver av et trekar, et lite stykke engelsk glass. Rester etter et mannsskjelett ble også funnet, men sterkt omrotet. Store deler av skjeletter var borte.

Haugbrottene på Borre

Borre i Vestfold er Norges største samling av gravhauger og består av 7 storhauger, en gravrøys og ca 30 mindre gravhauger. Ytterligere to storhauger, hvorav en inneholdt en skipsbegravelse, og en røys er nå borte. Haug nr. 6 og 7 ble undersøkt av Bjørn Myhre på 90-tallet gjennom graving av snitt inn i kanten. Begge er bygget over et lag med trekull som har blitt lagt direkte på åkerjord. Beinrester er spredt i trekull-laget. Myhres konklusjon er at haugene er bygget over rester etter kremasjoner.²⁵ Prøvestikk i flere av haugene, og eldre utgravninger i andre, sannsynliggjør at også disse er bygget over branngraver. Alle de gjenværende storhaugene på Borre-feltet har spor etter haugbrott. Myhre gransket haugbrottsjaktene i haug 6 og 7 gjennom prøveboring og med hjelp av magnetometer og georadar. Hans antakelse er at sjakten er gravd helt ned til haugbunnen. Beinrester og trekull i massene indikerer at brannlaget under haugen er omrotet.

Datering av haugbrottene

Datering av haugbrottene er av betydning for de hypotesene som er lansert. Når gravrøveri avvises som forklaring, hviler dette blant annet på etableringen av nært samband i tid mellom bygging av haug og haugbrott. Selv om det fortsatt fra enkelte hevdes at en datering er nærmest umulig²⁶, synes det som flertallet av forskerne er villige til å prøve. Brøgger drøftet allerede i 1945 dateringen av haugbrottet i Oseberghaugen. Han innrømmer at dateringen er svært vanskelig, men konkluderer med at det er overveiende sannsynlig at

.. haugbrottet er gjort ennå før noen vesentlige forskyvninger i haugens jordmasser er begynt. Dette gir ingen datering, men det gjør det usannsynlig at haugbrottet skulle være skjedd i 12. – 13. århundre, og det gjør det sannsynlig at det kan være skjedd "ikke så svært lenge etter begravelsen", hva man så vil legge i ordene "ikke så svært lenge".²⁷

Dateringsspørsmålet drøftes også av Brendalsmo/Røthe.²⁸ De trekker inn nyere undersøkelser av haugbrott fra Storem i Nord-Trøndelag og tre hauger på Jøa i Nord-Trøndelag som de mener bekrefter tesen om at brottene er utført kort tid etter at haugene er bygget. De fremholder videre at i både Oseberg, Gokstad og Grønhaug var treverk hogd i stykker med

²⁵ Myhre 1994, s 70

²⁶ Sigurðsson 2003, s 105

²⁷ Brøgger 1945, s 17

²⁸ Brendalsmo og Røthe 1992, s 87 - 88

øks og tekstiler revet i stykker på en måte som ser ut til å være utført mens materialene var ferske.

Bjørn Myhres undersøkelser på Borre kommer fram til at det kan være et tidsspenn på flere hundre år mellom branngrav og haugbrott. Han C14-daterer trekull-laget i bunnen av grav 7 til AD 555-670 og brottet til AD 870-1030. Han mener imidlertid at det er fullt mulig at brottet kan være utført på en tid hvor gravfeltet var i bruk.

Ut fra det foreliggende arkeologiske materialet synes det derfor å være rimelig å slå fast at haugbrottene har vært utført i vikingtiden og at haugbryterne antakelig har hatt kjennskap til plasseringen av gravkamrene. Det er også fullt mulig at gravbryterne har visst hvem de gravlagte har vært og hva slags gravgods som har fulgt dem i haugen.

2.2 LITTERÆRE KILDER – SAGALITTERATUREN

Haugbrott skildres i en rekke skriftlige norrøne kilder, særlig i sagalitteraturen. Bruken av norrøne litterære kilder er, som tidligere nevnt, forbundet med ulike typer problemer. Sagaene er forfattet mange hundre år etter de begivenhetene de skildrer, og håndskriftene vi i dag har tilgang til er nedtegnet enda seinere. De skildrer et førstetlig og hedensk samfunn, men er forfattet på en tid hvor kristendommen hadde en enerådende ideologisk posisjon og kongemakten langt på vei var etablert. Sagaene tar også opp i seg litterære konvensjoner fra det øvrige Europa, og de kan ha klare samtidige ideologiske formål. Selv om sagaene i alle fall delvis bygger på eldre muntlige fortellinger og skaldekvad, betyr disse faktorene at sagatekstene er mer eller mindre uegnede som historiske kilder. Når haugbrott omtales i sagaene foregår de i tillegg alltid langt borte, og som regel langt tilbake i tid. De har et åpenbart eventyr- og fantasielement over seg som gjør det helt klart at de ikke kan leses som sanne beskrivelser av reelle hendinger. ”*Ihr eigentlicher Ort ist die Fornaldarsaga*”, skriver Heinrich Beck når han drøfter haugbrottfremstillingene i islendingesagaene.²⁹

I denne sammenhengen er det imidlertid ikke bruken av sagaene som historiske kilder som er i fokus. Som tidligere nevnt er det sentrale ”*dei forestillingane som 1200-talet hadde om*

²⁹ Beck 1978, s 227

eldre tider.”³⁰, og spor etter førkristne forestillinger og ritualer. I denne sammenheng kan kanskje haugbrottenes plass i fornaldersagaenes rike være en styrke. Litteraturviter Margaret Clunies Ross skriver:

*.. det a priori är mer sannolikt at fornaldarsaga-genren innehåller mer användbar information om fornnordiska ritual än andra genrer, dels för att den öppet sysslar med det avlägsna förflutna och dels för att detta kronologiska avstånd från det historiska nuet satte sagoförfattarna i stånd att skapa en "fantasy"-genre, där det var möjligt att behandla "farliga" ämnen på ett friare sätt.*³¹

Når det gjelder eddadiktene står vi overfor mange av de samme problemene. Diktene er først skriftfestet flere hundre år etter at kristendommen var innført. I hvor stor grad de har eksistert i muntlig form allerede på hedensk tid, og eventuelt i hvor stor grad de er blitt overlevert mer eller mindre uforandret, har vært gjenstand for omfattende faglig debatt. På dette området har Preben Meulengracht Sørensen en fruktbar tilnærming: Om det interessante spørsmålet er hvorvidt diktene inneholder genuine førkristne myteelementer, kan dette spørsmålet til en viss grad stilles uavhengig av datering av diktene.³² Han fremfører også to sterke argumenter for at diktene har bevart genuine hedenske forestillinger: 1) At ingen av diktene inneholder noen eksplisitte referanser til kristendommen eller til kristen moral og 2) at det ikke er noe som tyder på at de som arbeidet med diktene i den islandske høymiddelalderen så på dem som annet enn hedenske.³³

Utgangspunktet er dermed at det er mulig å bruke de norrøne litterære kildene for å få tak i førkristne forestillinger. Men samtidig er det viktig å understreke at myter og ritualer ikke kan leses rett ut av tekstene: *"De bevarede digt repræsenterer ikke myten i en én gang for alle fastlagt form. De gjør brug av myten,"* skriver Meulengracht Sørensen.³⁴ Else Mundal skiller mellom myteinnehold og myteform; et bestemt myteinnehold kunne gis ulike former, former som kunne *"skiftast og varierast, og kanskje heilt bytast ut, så lenge forma ikkje vert endra i ei retning som krev nytolking"*³⁵. Hun argumenterer ut fra dette for at genreproblematikk også

³⁰ Rindal 2004b, s. 193

³¹ Clunies Ross 2002, s. 23

³² Meulengracht Sørensen 1991

³³ Op. Cit, s. 225

³⁴ Op. Cit, s. 223

³⁵ Mundal 1991, s. 229

må bringes inn i diskusjonen når man forsøker å få tak i myteinholdet i en litterær tekst. Dette skal drøftes nærmere i Kapittel 5.

Innenfor en slik kildekritisk ramme blir beskrivelsen av haugbrott i skriftlige kilder interessante, og kan bidra til forklaring av brottene. En gjennomgang av det skriftlige kildematerialet er derfor på sin plass.

Tåtten om Olav Geirstadalv

Den kanskje mest sentrale kilden i haugbrottdiskusjonen er *Tåtten om Olav Geirstadalv*.

Tåtten handler om hvordan haugen til den hedenske kong Olav Geirstadalv brytes og viktige gjenstander (belte, ring og sverd) hentes opp. Foranledningen til brottet er Olav den Helliges fødsel, og beltet fra haugen er et nødvendig magisk hjelpemiddel for at fødselen skal kunne komme i gang. Til gjengjeld for å ha hentet opp beltet får haugbryteren Hrane navngi guttebarnet; han gir han olavsnavnet og har senere en rolle i guttens oppfostring. Både ringen og sverdet fra haugen blir i sin tur overlevert den unge Olav, og *er frændr Olafs ok magar heyrdur þetta þa trudu þeir þui at ande Olafs digrbeins munde nu borenn i likam þessa Olafs* (da Olavs venner hørte dette, trodde de at Olav Digerbeins (Geirstadalvs) sjel hadde tatt bolig i kroppen til denne Olav) ³⁶. Både sverdet og beltet fra Olav Geirstadalvs haug får i andre deler av den hagiografiske litteraturen om Olav den Hellige status som kristne relikvier.

Harðar saga

Denne islendingesagaen er antatt skrevet på 1300-tallet og skildrer tiden rundt 900. I de aktuelle avsnitt reiser helten Hord fra Island til Gautland og blir der mottatt ved jarlens hoff. Etter at jarlesønnen Hroar under julefeiringen har gjort *heitstrengning* og lovet å bryte seg inn i vikingen Sotis haug, melder Hord seg til å delta. Med hjelp av den mystiske skikkelsen Bjørn (Odin), er det Hord som til slutt får åpnet haugen og stiger ned i den. I et skip i haugen sitter Soti i forstavnen, og etter en svær kamp mellom Hord og Soti må haugbuen gi tapt. Hord erobrer Sotis ring i tillegg til sverd og hjelm. Ringen er det sentrale objektet, av ufattelig verdi og med Sotis forbannelse hvilende over seg. Haugbrottet er en sentral hending i konstitueringen av Hord som helteskikkelse og knytter han til jarleætten gjennom ekteskap med jarlens datter Helga.

³⁶ Totten om Olav Geirstadalv s. 735. Ved gjengivelse av tekster fra kildeverk peker sidehenvisningene til de norrøne utgavene oppgitt i litteraturlista. Om ikke annet er angitt er den parallelle norske teksten hentet fra oversettelsen angitt i litteraturlista.

Grettes saga

Grettes saga er antatt skrevet på 1200-tallet og omhandler tiden fra 800-1000. Helten Grette strander hos høvdingen Torfinn på Haramsøy. Der gjør han haugbrott i haugen til Kár den Gamle, Torfinns far, sloss med haugbuen og henter opp skatter, deriblant et gildt sverd. Torfinn er ikke bare glad for Grettes dåd, og det er først etter at Grette har reddet Torfinns kone og datter og resten av huslyden fra tolv berserker at han får sverdet i gave som tegn på vennskap med høvdingen.

Barðar saga

Sagaen er antatt skrevet på 1300-tallet og omhandler landnåmstiden. Etter at den døde kong Rakne har vist seg under julegilde hos kong Olav Tryggvason og utfordret de tilstedeværende til å møte ham, reiser Gjest Bårdsson til Raknes haug og gjør haugbrott. Han har med både seidemenn og prest og et hellig vokslys fra Kong Olav selv. Så lenge vokslyset brenner gjør Rakne ingen motstand, men når Gjest skal gripe kongens sverd går vokslyset ut, og kampen mot haugbuen tar til, en kamp Gjest ikke vinner før han påkaller kong Olav og lover å bli kristen. Sagaen er spesiell fordi haugbrott og religionsskifte veves sammen på en måte vi ikke finner andre steder i kildene.

Soga om Røykdølane

I Soga om Røykdølane, som er antatt skrevet på 1200-tallet og omhandler Landnåmstiden på Island, finnes det eneste eksempel på dyrgrip-haugbrott på islandsk jord. I forbindelse med en holmgang henter Torkjell Geirason sverdet Skjevilsnaut, og selv om haugbrottet ikke er skildret i sagaen, er det ingen tvil om at sverdet hentes opp fra haugen. Etter holmgangen legges det tilbake i haugen, før det igjen dukker opp hos Torkjell etter han har samtalt med haugbuen Skjevil i en drøm. Også et annet sverd nevnes i samme sagakapittel, hentet fra Navars gravhaug.

Landnámabók – Kormaks saga og Sagaen om Laksdølene

I Landnámabók fortelles det om Midfjardar-Skeggi som gjør brott i Rolf Krakes haug på Skjælland og får tak i sverdet Skofnung, øksa Hjalte og mye annet gods. Sverdet Skofnung dukker senere opp i både Kormaks saga og Sagaen om Laksdølene, begge antatt skrevet på 1200-tallet.

Hromund Gripssons saga

I fornalderssagaen om Hromund Gripsson skildres Hromunds haugbrott i kong Thrains haug, hans kamp med haugbuen og erobringen av sverdet *Misteltein*, en gullring og et halssmykke. Haugbrottet gir Hromund stor ære og knytter han nærmere til kongens søster Svanhvit. Den overleverte versjonen av sagen er sen, men bygger etter alt å dømme på eldre sagnmateriale. I *Sturlunga saga* blir det fortalt om et gilde på Island i 1119 hvor en historie om ”*innbruddet i Thrains haug og om Romund Greipsson*” ble fortalt.³⁷

Hervarar saga

I fornalderssagaen Hervarar saga galdrer skjoldmøya Hervor opp graven til sin far kong Anganty på Samsøy og erobrer Tyrving, sverdet som opprinnelig ble smidd for Odins sønnesønn. Fortellingen er utypisk fordi haugbrottet skjer gjennom galder og ikke gjennom fysisk gravåpning. Sagaen er sen, men selve haugbrottet er skildret gjennom kvad og ikke gjennom prosatekst.

Sagaene om Laksdølene og Øyrbyggjene

Som tidligere nevnt er åpning av graver for å få slutt på gjengangeri også et tema i sagaene, for eksempel i Sagaen om Laksdølene og Sagaen om Øyrbyggjene. I begge sagaene terroriserer en ondskapsfull forfar de gjenlevende i så omfattende grad at det blir ulevelig. Gamle Torolv Bægefot hos Ørbyggjene driver både gjetere, budskap og husmor i døden og sønnen Arnkjel må til slutt flytte liket og gi det en ny dysse (røys) langt til fjells for å få fred. Hos Laksdølene er det Hrapp som etter sin død må flyttes til et sted hvor *verken fe gikk, eller folk for*. I begge disse tilfellene er det imidlertid uklart om de brysomme forfedrene er gravlagt i haug, og noen kamp mot haugbuen er ikke nødvendig. Tematisk er dermed episodene av en annen karakter enn de typiske haugbrottfortellingene.

Egils saga

I ett enkelt tilfelle dukker translatio-motivet og haugbrott opp i sagalitteraturen. Det er i Egils saga, hvor Tordis flytter Egils rester fra gravhaugen hvor han var lagt ned med både våpen og klær, til kirken som Grimur lot bygge da kristendommen ble innført på Island. Sagaen forteller videre at knoklene blir gjenfunnet under alteret når kirken skal flyttes, og at de blir

³⁷ Munch 1922, s 187

gjenkjent som Egils fordi de er større enn knoklene til alle andre menn. Etter at presten Skafti har prøvd håndøksa si på Egils skalle uten engang å kunne slå en sprekk, blir beinrestene begravd i utkanten av kirkegården.

Kongesagaene

Alternative haugbrottfortellinger er også til stede i kongesagaene. I Odd Munk Snorresons saga om Olav Tryggvason fortelles det at kongen åpner haugene til kong Avald og Avalds ynglingsku på Avaldsnes. Episoden kommer etter at djevelen har besøkt kong Olav i Odins skikkelse og holdt kongen våken halve natten med gode historier. Djevelens mål er at kongen skal bli sittende for lenge oppe og sovne i kirken dagen etter. Dermed vil biskopens messe miste litt av sin glans. Heimskringla har samme rammefortelling, men uten den religiøse overbygningen og uten å nevne at Olav bryter haugene.

I Flateyarbok lar Olav den Hellige "*hedningens blothaug bryte*" etter kampen mot monsteret margygra. I Heimskringla er imidlertid beskrivelser av haugbrott interessant nok fullstendig fraværende, både i skildringen av kristningskamp og av annen maktbruk.

I Skjoldungesagaen som skildrer de danske kongenes historie, som antas å være skrevet ca. 1180-1200 av en anonym islandsk forfatter og bevart i et latinsk fragment (i Arngrimur Jonssons *Rerum Danicarum Fragmenta*, 1596) er det referanse til haugbrott:

*Haugalderen varte til kristendommen begynte å spre sitt lys. Herav kommer det at modige og djerve menn siden, efterat de hadde brutt haugens stengsler, røvet de døde for deres beste våpen, gull og sølv, dog ikke uten fare for sig selv, da de døde først måtte overvinnes av de levende etter kamp*³⁸

Interessant nok er dette avsnittet utelatt når Snorre Sturlasson etter alt og dømme bruker Skjoldungesagaen som kilde i sin framstilling av brann- og haugalder i Heimskringlas fortale.

Haugbrott omtales således i sagakildene i hovedsak i tre ulike sammenhenger. I de fleste tilfellene handler brottene om opphenting av betydningsfulle gjenstander. I noen tilfelle

³⁸ Sitert etter Brøgger 1945

beskrives åpning av graver for å få slutt på plagsomt gjengangeri. Til sist finner vi haugbrott skildret som et maktpolitisk virkemiddel i kristningskampen.

I tillegg til kildene som er nevnt her finnes det to kilder til som tematisk grenser opp til haugbrottfortellingene. Det er *Kumblúa-pátttr* og *Þorsteins saga uxafóts*. Den første handler om funn av et sverd i en grav og kommunikasjon med den døde. Den andre handler om nedstigning i en gravhaug i drømme. Jeg har valgt å la disse ligge, da fokus på selve haugbrottet mangler i fortellingene. Andre sagaer skildrer også tilfelle av kommunikasjon mellom levende og døde i eller ved haugen, men uten at dette ledsages av haugbrott. Noen av disse kildene vil jeg komme tilbake til i Kapittel 4.

2.3 LITTERÆRE KILDER - SKALDEKVAD OG RUNEINNSKRIFTER

Bare i ett skaldekvad er det en mulig referanse til haugbrott. Det er hos Kormákr Ögmundarson, som skal ha levd på Håkon den Godes tid. Han bruker i ett tilfelle betegnelsen *kumblabryótr* om Narfi, budbringeren som forteller at Kormaks elskede Steinfrid har blitt giftet bort med en annen. Hvorfor Kormak kaller Narfi dette får vi imidlertid ingen svar på i sagaen. Narfi er en mann av lav ætt, han er huskar hos Steinfrid, verken særlig modig eller hederlig og definitivt ikke Kormaks venn, men heller ikke hans dødsfiende. Han fortjener kanskje forakt mer enn sinne:

*Kosta hins, at hesti
haldir fast ok skjaldi,
koma mun ór við eyra
yðr bráðliga hnyðja;
seg þú aldri sýðan,
þótt sjau umb dag fregnir,
kemba skalt of kúlu,
kumbla brjótr, frá sumbli.*

*Akte at du holder
fast på hesten og skjoldet,
ellers skal på ditt øre
denne hammeren falle;
snakk ei mer om fester
om sju om dagen du kunne
ellers du kuler må telle
i skallen, din gravbryter!³⁹*

Kontrasten til sagaenes framstilling av den typiske haugbryter som helteskikkelse er interessant og innbyr til videre diskusjon. Det ligger nær å trekke en parallell til de mange runeinnskriftene som er blitt tolket som verneformler mot gravplyndring eller nekromanti. I

³⁹ Kormákr Ögmundarson: Lausavísur 20, min oversettelse

flere innskrifter fra Norden forbannes den som ødelegger, øder eller bryter grav eller minnesmerke. Fire av dem bruker verbet *brjóta* – bryte:

Stentofta-innskriften fra Blekinge: *Hjemfalden til argskap og veldød er den som bryter*

Björketorpstenen fra Blekinge: *Arg og veldaud skal den bli som bryter dette.*

Stein fra Skern i Viborg: *Seidemann skal den bli som bryter disse kumler.*

Glemmingestenen fra Skåne: *Han skal bli ræte som bryter.*⁴⁰

Eggjasteinen fra Sogn er både av Ottar Grønvik (1985) og Lis Jacobsen (1931) tolket i samme retning.⁴¹

Det kan diskuteres hvor relevant dette er for haugbrottdiskusjonen. Det norrøne *kuml* kan i følge Fritzner bety både tegn, merke og gravmæle, og runeinnskriftene kan tolkes som om det primært er selve steinene, minnesmerkene, som er vernet. Om original plassering av steinene var i tilknytting til grav eller haug er i mange tilfelle ikke klart. Når det gjelder Eggjasteinen foreslår Grønvik på bakgrunn av resten av innskriften at steinen var plassert over en tom grav, en kenotaf, og dermed vil det jo i alle fall være selve minnesmerket som er i fokus, ikke eventuelle levninger etter den døde.⁴²

2.4 LOVTEKSTENE

I de norrøne lovtekstene er det også en rekke bestemmelser som kan forstås som omhandlende haugbrott. Disse dukker opp både i den verdslige retten og i kristenretten. Også når det gjelder disse tekstene er de eldste håndskriftene vi har til rådighet i fra midten av 1200-tallet, selv om det finnes fragmenter datert til slutten av 1100-tallet. Det synes imidlertid som om de fleste forskere er samlet om at den første skriftfestingen av både verdslig- og kristenrett neppe har funnet sted før fra Olav Kyrres tid (1067 – 93).⁴³ Det er diskusjon blant forskerne om bruken av lovtekstene som kilder, men når for eksempel Gulatingslova (29) sier at *Blot er oss og forbode; me skal ikkje blota til heiden gud eller til haugar eller til horger*, så er det rimelig å anta at bestemmelsen 1) retter seg mot hedensk rituell praksis og 2) at slik praksis, selv etter

⁴⁰ Se Brøgger 1945, s 22 – 23, oversettelsene er hentet herfra

⁴¹ Spurkland 2001, s 65 – 83

⁴² Grønvik 1985, s 159

⁴³ Norseng 1987, s 52

den offisielle kristningen, faktisk ble utført i så mange tilfelle at et forbud ble ansett som nødvendig.

I den verdslige delen av lovtekstene reguleres eiendomsretten til de verdigjenstander som måtte finnes i haugene, og både Gulatingslova, Frostatingslova og Magnus Lagabøters landslov slår fast at det er den som eier haugen/jorda som også har eiendomsrett til det som blir gravd opp derfra. Bestemmelsen i Landslova er klar:

Nu brytr maðr haug eda grefr maðr iorð manz til fear at olæfi þess, er jord a, færi aptr þeim, er iorð a, þat, sem han fann, oc leggi a landnam oc iarðar spell þeim, er iorð a.

Om noen bryter haug eller graver etter gods i annen manns jord uten tillatelse, da skal han levere tilbake det han fant til den som eier jorda og bøte til eieren for å ha tatt seg til rette på hans jord.⁴⁴

I kristenretts-delene er det selve gravingen i haugene som fokuseres, og haugbrott, enten det er for å søke rikdom, for å søke visdom eller for å vekke opp døde, fordømmes som ukristelig handling. Her er Magnus Lagabøters nyere Gulatings kristenrett fra 1267 den mest omfattende:

En þessir lutir hoyra til villu oc heiðins atrunaðar: galdrar oc gerningar oc þat ef maðr kallar annan mann trollridu, spadomar, oc trua at landvetter se i londum, haughum æda forsom; sva oc utisættur at spyrja forlagha; oc þeir en segia af hendi ser gud oc heilag kirkiu til þes at þeir skuli fe i haugum finna; æda aðra leid æda nokors visi verda. Sva oc þeir er freista draugha upp at veckia æda haugbua.

Og disse tingene hører til villfarelse og hedensk tro: Galdrer og trolldomskunster og det at noen mann kalles trollrida, spådommer og å tro på at landvetter er i lundene eller haugene eller fossene; så også utesitje for å spørre om skjebnen; og de som sier fra seg gud og den hellige kirke for at de skulle finne i haugene eller på andre måter bli mektige eller vise; så også de som prøver å vekke opp døde eller haugbu.⁴⁵

⁴⁴ Den nyere Lands-lov, s 102, min oversettelse

⁴⁵ Nyere Gulathings Christenret, s 308, oversettelse fra Brendalsmo/Røthe 1992

2.5 OPPSUMMERING

Kildene til haugbrottene er mange, de er av ulike typer og de er befestet med både tolkningsmessige og kildekritiske problemer. De peker i mange retninger og har da også blitt forstått på en rekke ulike måter opp gjennom forskningshistorien. Det siste skal belyses nærmere i det følgende kapittel.

KAPITTEL 3 FORSKNINGSHISTORIE

3.1 DEBATTEN ÅPNES: BRØGGER 1945

I 1945 publiserte arkeolog A.W. Brøgger i tidsskriftet *Viking* en artikkel som presenterte en ny tilnærming til haugbrott generelt og til brottet i Oseberghaugen spesielt. I lys av arkeologiske, litterære og folkloristiske kilder drøftet han alternative forklaringer til den til da rådende tesen om at haugbrottet skyldtes *”rent og skjært gravrov, plyndring for å finne gull og sølv og andre kostbarheter”*⁴⁶.

Brøgger tar utgangspunkt i at det store flertallet av haugene fra folkevandrings- og vikingtid ikke er åpnet. Det samme gjelder de store bronsealderhaugene på Lista, Jæren og Karmøy og på Sunnmøre. Videre er storhauger som ikke inneholder graver, som Salhusaugen på Karmøy, Raknehaugen på Romerike og Farmannshaugen i Tønsberg heller ikke åpnet.⁴⁷ Haugbrottene begrenser seg til et sett utvalgte storhauger fra vikingtid. Brøgger konkluderer ut fra dette med at haugbryterne visste hva de ville, hvem som lå i haugene og hva de gikk til. Han slår også fast at haugbrottene har vært et omfattende arbeid, et arbeid bygdas folk har visst om og som har vært utført i lokale høvdingers påsyn.

Deretter ser han på skjelettrestene i Oseberghaugen og forsøker å utrede hvorfor de er endt opp der de ble funnet, noen knokler i gravkammeret, mesteparten i innbruddslaget, og hvorfor så å si hele skjelettet av den gamle kvinnen men bare mindre deler av den unge kvinnen ble funnet. Hans konklusjon er at motivet for haugbryterne har vært å få med seg den unge kvinnens skjelett – *”bortføre henne fra graven”*. Han slår fast at det samme må ha vært motivet for innbruddet i Gokstadhaugen, også her er bare enkeltknokler av et mannsskjelett funnet.

Brøgger ser videre på ødeleggelsene som haugbryterne har foretatt i begge de to haugene. Han mener at ødeleggelsen i gravkamrene går langt utover det som er nødvendig for et gravrøveri og formulerer tesen om at haugbryternes motiv har vært å *”umuliggjøre graven som bolig”*. Det er altså den døde selv, og den dodes bolig som har vært haugbrottets mål, i følge Brøgger.

⁴⁶ Brøgger 1945, s. 2

⁴⁷ Nyere undersøkelser har vist at Raknehaugen antagelig er bygget over en branngrav. Se Skre 1998b

Brøgger går videre til et annet arkeologisk begrunnet moment: Det er bare i liten grad funnet gjenstander av gull og sølv i forbindelse med graver fra vikingtiden. Deponeringen av slike kostbarheter foregikk andre steder enn i haugene og i andre sammenhenger enn i begravelser. Dette ville potensielle gravrøvere vite. Han slår dermed fast at haugene i liten grad har vært skattkamre eller våpenlagre, og at tesen om gravrøveri dermed er usannsynlig.

Deretter skifter Brøgger fokus til skriftlige kilder. Han behandler en rekke skandinaviske runeinnskrifter som etter hans mening direkte eller indirekte skal verne graven og de døde mot å bli forstyrret, og han trekker fram at haugbrott-motivet går igjen i flere av de islandske sagaene og også er til stede i Skjoldungesagaen. Han siterer fra lovtekster som omhandler haugene og refererer til folketro og sagn fra nyere tid. Han har også en inngående drøfting av fortellingen om Olav Geirstadalv og haugbrottmotivet der. På bakgrunn av denne drøftingen formulerer han motivene for haugbrottene, og finner to ulike; reimleikmotivet og dyrgripmotivet:

*På den ene siden har det vært nødvendig å gjøre det av med den gjenganger som har gjort livet ulevelig for folk, reimleikmotivet kunde vi kalle det. På den andre siden har det vært viktig å skaffe til veie noen av de mest tryllekraftige av slektens dyrgriper som lå i en av storfolkenes gravhauger for å bruke dem i avgjørende øyeblikk i slektens liv, dyrgripmotivet vil vi kalle det.*⁴⁸

3.2 LEKSIKONOPPSUMMERINGEN 1961

Artikkelen om haugbrott i Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder er forfattet av filologen og folkeminnegranskeren Olav Bø og har ikke tatt opp i seg Brøggers argumenter. Bø tar utgangspunkt i rekken av sagafortellinger om haugbrott og gjengangere, hvor opphenting av verdigjenstander fra haugene ofte er motiv. Han trekker linjen videre til norsk folketro og kristne forestillinger om de døde og kirkegården, men påpeker også at ”*det episke grunnlaget for haugbrott synest mest utan unntak å vera våpenhenting*” og går dermed et skritt i retning av Brøggers dyrgripmotiv.⁴⁹

⁴⁸ Brøgger 1945, s 41

⁴⁹ Bø 1961

3.3 TYSK DRØFTING PÅ 70-TALLET

I 1978 utgir Vitenskapsakademiet i Göttingen seminarrapporten *Zum Grabfrevel in vor-und frugeschichtlicher Zeit – Untersuchungen zu Grabraub und "haugbrot" in Mittel- und Nordeuropa*. To av artiklene i denne rapporten diskuterer haugbrott i Norge.

Arkeologen Torsten Capelle sin artikkel har som utgangspunkt at det er viktige ulikheter mellom gravrøveri og haugbrott i Mellom-Europa og i Norden.⁵⁰ Mens åpning av graver og gravrøveri synes å være nærmest allment i Mellom-Europa, er dette ikke tilfelle i Norden. I følge Capelle har for eksempel 86,8 % av alle graver i Köln-Junkersdorf-området beviselig vært utsatt for gravrøveri, mens i Birka er situasjonen motsatt, bare 19 av 1080 dokumenterte graver har vært plyndret. Fravær av plyndring gjelder også andre nordiske gravfelt fra vikingtiden. Capelle antyder at forskjellen kan bunne i ulikt syn på døden og de døde plass i samfunnet i Mellom-Europa og Skandinavia.

Capelle drøfter videre eksempler på haugbrott fra Årby i Uppland, Grav IV i Thorsberger Moor, Ladby på Fyn, Jelling på Jylland og Oseberg/Gokstad i Vestfold, og konkluderer med at vi har å gjøre med brott som er foretatt forholdsvis kort tid etter gravleggingen, som er gjort i betydningsfulle og spektakulære monumenter og hvor det er restene etter den døde som er fjernet fra haugene. Dette utelukker etter hans mening gravrøveri som motiv i disse vikinggravene. Haugbrott for vinnings skyld blir imidlertid ikke blankt avvist. Capelle viser til at graver i Vendel ble åpnet og røvet på 1300-tallet i forbindelse med byggingen av kirke på området. Samtidig har graver fra samme tidsperiode i Valsgärde fått være i fred.

Capelle trekker fire konklusjoner om haugbrottene i Norden:

- Et fåtall graver er åpnet og systematisk undersøkt med jakt på antikviteter og verdigjenstander som motiv. Disse brottene er utført i moderne tid.
- Gravrøveri i forhistorisk tid med personlig berikelse som motiv kan ikke utelukkes, men har forekommet i forsvinnende liten grad.
- Haugbrottet i Jelling kan tyde på kristent motivert *translatio* av levninger fra haug til kirkegård.

⁵⁰ Capelle 1978

- Bemerkelsesmessig mange av haugbrottene har vært foretatt for å hente opp de dødes levninger. Dette kan ikke sees på som gravrøveri, og forklaringen må søkes utenfor de senere skriftlige beskrivelsene av haugbrott i sagaene.

I samme seminarrapport drøfter filologen Heinrich Beck haugbrottmotivet i de norrøne skriftlige kildene⁵¹. Han knytter begrepet *haugbrott* til inngrep i hedenske gravmonumenter til skille fra *gravrøveri* som også kan gjelde kristne graver, og går deretter inn på omtalen av slike haugbrott i de norrøne lovskildene. Han identifiserer bestemmelser om haugbrott både innen den verdslige retten og innen kristenretten. I verdslig sammenheng regulerer lovtekstene eiendomsretten til de verdigjenstander som måtte finnes i haugene. I kristenretten er det selve gravingen i haugene som fokuseres, og haugbrott, enten det er for å søke rikdom, for å søke visdom eller for å vekke opp døde, fordømmes som ukristelig handling.

Beck går deretter over til å drøfte haugbrott-beskrivelsene i sagatekstene. Han understreker at disse ofte er bygget over samme lest og at det er et litterært mønster som ligger til grunn. Den typisk haugbrott-beskrivelsen vil bestå av følgende elementer:

- Motivet for haugbrottet er å vise mot og taperhet, å foreta en *heitstrengning*.
- De begravde skattene i haugen genererer et spesielt lys som kan sees om natten.
- Haugbrottet innebærer et stort arbeid, hvor helten trenger hjelp, av og til av overnaturlig art.
- En ulidelig og demonisk stank strømmes ut av gravkammeret når dette åpnes.
- Helten trosser frykten og firer seg med tau ned i gravkammeret, mens hans hjelpere står utenfor og venter.
- Den døde i haugen, haugbuen, motsetter seg inntrengningen og det kommer til en stor kamp. Helten vinner, kutter av haugbuens hode og plasserer det ved kroppens bakende.
- Helten finner store skatter i gravkammeret, ikke sjelden har noen av disse magiske krefter.
- Kampen i gravkammeret har skremt bort alle hjelperne, og helten må selv komme seg tilbake til overflaten.
- Haugbrottet bringer helten ry og ære.

⁵¹ Beck 1978

Dette litterære mønsteret mener Beck er felles for alle sagabeskrivelsene, og at vi således kan snakke om et *haugbrott-tema* i norrøn litteratur som sagaforfatterne kunne gripe til og integrere i sine fortellinger. Han mener imidlertid at dette felles temaet varierer på ulike måter i sagaene. Den klassiske varianten er haugbrottet som strykeprøve og heltegjerning, en hending som inngår i oppbyggingen av hovedpersonen som helteskikkelse. Haugbrottene i *Harðar saga*, *Grettes saga* og *Sagaen om Hromund Gripsson* er eksempler på denne bruken av motivet.

En variasjon over temaet er i følge Beck haugbrottet som middel for å få kontakt med det hinsidige. Her er ikke haugbuen en fiende med demoniske trekk, men en hjelper. Haugbrottet er ikke en fysisk åpning av haugen, men gjennom at de levende søker bevisst kontakt med de døde, åpner haugen seg eller haugbuen materialiserer seg som drømmeskikkelse. Kvadet som gjengir Hervors galder over farens grav i *Hervarar saga* framheves som ett eksempel, den døde Helges gjenforening med Sigrun i haugen, fra *Helgakviða Hundingsbana onnur* som et annet. Andre eksempler på denne varianten finner Beck i *Porleifs Þáttr Jarlaskalds* og *Þorsteins Þáttr Uxafóts*, hvor heltene oppnår innsikt gjennom å overnatte på haugen og få haugbuen i tale.

En tredje variasjon i haugbrott-temaet i sagaene er innslaget av Brøggers dyrgrip-motiv. Her er sverdet Tyrving sin plass i *Hervarar saga* brukt som eksempel. Ringen *Sótanautr* har en tilsvarende rolle i *Harðar saga*. Sverdet *Skofnungr*, som opptrer både i *Landnámabók* og flere andre sagaer, ble hentet ut fra Rolv Krakes haug. Både i *Grettes saga* og *Sagaen om Hromund Gripsson* hentes også klenodier ut i forbindelse med haugbrottet.

Til sist nevner Beck sagaforfatternes bruk av haugbrott-temaet for å føre publikum inn i en eventyrverden som kontrasterer hverdagslivet. Haugbrottene foretas alltid i fremmed land, aldri på Island, og de er alltid foretatt i forgangen tid, ikke i sagaskrivernes samtid. Slik sett tilhører haugbrottene fornalderssagaenes domene, også når de fortelles i islendingesagaene.

3.4 NYE TANKER PÅ 80-TALLET: TRANSLATIO I JELLING?

Jelling-monumentet på Jylland er Danmarks viktigste arkeologiske minne fra vikingtiden. I følge overlevert tradisjon og teksten på den ene av runesteinene i Jelling, var det kong Harald Blåtann som bygde haugene som monumenter over sine foreldre kong Gorm den gamle og dronning Tyra. Når man ved utgravning i 1820-21 fant tegn til haugbrott og et tomt gravkammer i Nord-haugen, ble etter hvert en hypotese lansert om at den nylig omvendte kong Harald Blåtann hadde latt sin hedenske fars levninger hente opp av haugen for en slags kristnende gjenbegravelse eller *translatio*. I første omgang ble domkirken i Roskilde av flere forskere foreslått som lokalitet for gjenbegravelsen av kong Gorm.⁵²

Fra 1976 og framover ble det fortatt nye utgravninger i Jelling under ledelse av arkeolog Knud Krogh. Resultatene ble publisert i 1983 og brakte fram nytt materiale. Under kirkegulvet ble det funnet en rikt utstyrt mannsgrav. Skjelettrestene i graven lå spredt omkring, og deler av knoklene manglet. Krogh konkluderte med at den døde var flyttet til graven under kirken etter først å ha vært gravlagt et annet sted.⁵³ Han satt funnet i sammenheng med en helhetlig analyse av de ulike elementene i Jelling-komplekset: Nordhaugen, med gravkammeret bygget oppå en haug fra bronsealderen, sørhaugen, bygget oppå en gammel skips-steinsetning, to runesteiner og til sist kirken.

Kroghs konklusjon er at Harald Blåtann *”after being recieved into Christianity, establishes a magnificent new memorial by fusing pagan monuments to the new, Christian monument”*⁵⁴. Ut fra dette mener Krogh det er rimelig å anta at mannen begravd under kirken er kong Gorm, i første omgang gravlagt på hedensk vis i Nordhaugen, senere flyttet til den nye høystatusgraven under kirkegulvet, en flytting som klart markerer det kongelige dynastiets nye tro, men som samtidig understreker kontinuitet gjennom transformasjon av hedensk kultplass til kristent monument. Kroghs mener dermed at Jelling-monumentet er et unikt uttrykk for religionsskiftet og fanger opp perioden *”when the Danes transferred their thoughts of everlasting life from Valhalla to Celestial Jerusalem.”*⁵⁵ Han mener også at relevansen av analysen strekker seg langt utover Jelling, og spør om ikke en tilsvarende forklaring på

⁵² Capelle 1978, s 205-206

⁵³ Krogh 1983, s 178

⁵⁴ Op.cit, s 191

⁵⁵ Op.cit, s 216

haugbrott også kan være aktuell i andre skandinaviske sammenhenger, med spesiell referanse til haugbrottene både i Oseberg og Gokstad.

Krogh har fått motbør av en annen dansk arkeolog, Harald Andersen, som mener at Kroghs framstilling er preget av at *”everything is accomodated to the transfer theory, while obvious counter-arguments are bagatellized or left completely unmentioned”*.⁵⁶ Andersen mener at den situasjonen som utgravningsdokumentasjonen gjengir stemmer mye bedre dersom haugbrottet blir sett på som gravrøveri fra nyere tid. Han argumenterer også med at gravkammeret i Nordhaugen etter dendokronologisk analyse kan være bygget så sent som 958 mens kong Gorm er antatt død ca 940, og at skjelettet funnet under kirken sannsynligvis er mellom 30 og 50 år gammelt mens Gorm hadde tilnavnet ”den gamle”⁵⁷. Han ser på kirken som et nyere element i den helhetlige monumentkonstruksjonen, og avviser dermed Kroghs helhetstolkning. Andersen foreslår isteden at den gravlagte under kirken i Jelling er Harald Blåtann selv.

Selv om Kroghs framstilling således er omdiskutert, står *translatio*-motivet for haugbrott fortsatt sterkt som forklaringsmodell. Men mens Krogh la stor vekt på spørsmålet om maktkontinuitet og dynastisk tenkning i sin beskrivelse, fokuserer andre på at *translatio* først og fremst handlet om etterkristning av forfedre. Argumentet er at de døde gjennom å flyttes til kristen jord fikk del i frelsen, selv om de selv var hedninger.⁵⁸

3.5 DEBATTEN REAKTIVISERES PÅ 90-TALLET: DEFAMERING, MAKTPUNKTERING OG RELIKVIEKULT

I en artikkel i tidsskriftet META i 1992 tok arkeolog A. Jan Brendalsmo og religionshistoriker Gunnhild Røthe, som de første norske forskere, opp Brøggers nesten 50 år gamle artikkel til større drøfting.⁵⁹ De slutter seg i utgangspunktet til Brøggers hovedkonklusjon, at haugbrottene er bevisste handlinger som ikke er utført av grådighet eller for å plyndre. De utvider Brøggers arkeologiske kildemateriale ved å drøfte en rekke kvinnegraver på Jøa i Nord-Trøndelag, en grav fra Storem i Nord-Trøndelag samt en grav fra Holmedal i Fjaler. Alle disse er åpnet, innbruddsgropa går rett på den gravlagte og skjelettene er fjernet sammen

⁵⁶ Andersen 1996, s 283

⁵⁷ Andersen 1988

⁵⁸ Se for eksempel Nedkvitne 1997, s 98, Haavardsholm 1997, Herschend 2000, s 145

⁵⁹ Brendalsmo og Røthe 1992

med deler av gravgodset. Felles for dem er også at brottene er utført kort tid etter haugen ble bygget. Haugene bekrefter også Brøggers tese om at det er graver for personer som tilhører det høyeste sosiale sjiktet i samfunnet som blir utsatt for haugbrott.

Brendalsmo/Røthe går også inn på ødeleggelsene av gravgoods som ofte følger haugbrottene og forsøker å oppsummere. De skriver: *”Vi vil klassifisere det som går igjen over hva som blir ødelagt/fjernet på følgende måte: Den døde (skjelettet), den dødes personlige utstyr (perler, seng, sengetøy, skrin, klær, sko) og den dødes maktsymboler (båt, rideutstyr, billedvev, husgeråd). Til den siste gruppen bør vi kunne forutsette at det har hørt flere gjenstander, hvilke det ikke finnes spor etter.”*⁶⁰

På samme måte som Brøgger går de etter den arkeologiske drøftingen løs på det skriftlige kildematerialet. Her følger de til en viss grad Brøgger, men supplerer han gjennom å trekke inn blant annet Ottar Grønviks nytolkning av runeinnskriften på Eggjasteinen fra 1985. I tillegg er de, i likhet med Heinrich Beck, opptatt av skriftlige kilder som går ut over de fysiske haugbrottene men skildrer kommunikasjon med de døde på eller ved haugen. Parallelt utvider de Brøggers drøfting av lov materialet med å se på bestemmelser som omhandler kontakt med de døde gjennom for eksempel *utesitje*.

I siste del av sin artikkel drøfter Brendalsmo/Røthe sitt kildemateriale. I denne drøftingen trekkes det også inn antropologiske data fra sakalava-folket på Madagaskar og fra Samoa i Stillehavet. Forfatterne fokuserer særlig på at forholdet mellom de levende og døde var vesensforskjellig i det hedenske samfunnet og i dagens samfunn, og at ulike former for kommunikasjon med de døde var en del av datidens rituelle praksis. Slik kommunikasjon kunne være både konstruktiv (*utesitje*, tilegnelse av kunnskap) og destruktiv (nekromani, defamering).

Etter en sammenliknende drøfting konkluderer de med at *”flere norske haugbrott kan .. forklares med at motivet har vært å defamere, nedverdige eller ærekrenke, avdødes ætt og dermed framheve sin egen”*⁶¹, altså som en politisk handling. Det er særlig ødeleggelsen av gravgoods som brukes for å begrunne dette, og de mener at haugbrottene i Oseberg, Gokstad og Grønhaug vil kunne forklares på denne måten. Samme forklaring kan imidlertid ikke

⁶⁰ Brendalsmo og Røthe 1992, s 91

⁶¹ Brendalsmo og Røthe 1992, s 107

benyttes for haugbrottene i kvinnegravene i Jøa, og her foreslår de at brottene er begått for å *”ta ut gjenstander for å bedrive nekromani”*.⁶² Forfatterne antyder også at prosessen fra konstruktiv kommunikasjon til destruktiv kommunikasjon (utesitje – nekromani – defamering) faller sammen med overgangen fra ættesamfunn til statsstyre: *”fra å være basert på ættetilhørighet og en legitimitet i kraft av å være den fremste i kommunikasjonen med ættas forfedre, til persontilhørighet og en legitimitet i kraft av en maktrett gitt av en transcendentel gud.”*⁶³

Analysen av haugbrottet som maktpolitisk handling; åpning og ødeleggelse av monument, gravgods og skjeletter for å punktere en nedkjempet ætt sin makt, blir videreutviklet av arkeolog Bjørn Myhre i en artikkel fra 1994.⁶⁴ Myhre tar utgangspunkt i Borre-feltet i Vestfold. Alle de syv gjenværende storhaugene har vært åpnet i gammel tid og alle brottene har vært utført på omtrent samme måte. To av disse haugene har som tidligere nevnt vært undersøkt gjennom inngrep i haugkantene, prøveboring, magnometer og georadar, og Myhres konklusjon er at haugene inneholder branngraver. Han slår fast at brottene godt kan ha skjedd i perioden gravfeltet har vært i bruk, eventuelt like i etterkant, men slår samtidig fast at det kan ha gått opp til 200 år mellom gravkonstruksjon og åpning. Myhre drøfter ulike tanker som har vært framsatt om haugbrottene; både Brøggers teorier, Capelles drøfting og Krogh/Andersens diskusjon om Jelling, men han framsetter selv en alternativ hypotese: Brottene kan ha hatt som målsetning å bryte ned beseirede høvdingslekters prestisje og makt. Slik punktering av maktsymboler kan ha vært en offentlig og demonstrativ handling, og et slikt motiv vil kunne forklare både den ødeleggelsen av gravgods som ofte har fulgt haugbrottet, flyttingen av knokler, eventuelt også opphenting av statusgjenstander. Myhre understreker også at haugbrottene på Borre har foregått i en tid hvor kongesagaene skildrer ustabile sosiale forhold og stadig skiftende maktkonstellasjoner mellom kongedynastier i Vestfold, Østfold og Opplandene.

Myhres hypotese får støtte når Gunnhild Røthe igjen vender tilbake til drøfting av haugbrott i en artikkel om Tåtten om Olav Geirstadalv fra 1997. Hun mener at tåttens framstilling av forholdet mellom den hedenske herskeren (Olav Geirstadalv) og hans kristne arvtaker (Olav den Hellige) samsvarer godt med Myhres tolkning: *”Gjenstandene som overrekkes Olav*

⁶² Op. Cit, s 109

⁶³ Op. Cit, s 111

⁶⁴ Myhre 1994

*symboliserer hans overtakelse som ny hersker både i religiøs og verdslig betydning. Haugbruddet representerer både en punktering av den førkristne kongens makt, og en videreføring av denne inn i kristen tid.”*⁶⁵

Røthe trekker også Myhres tolkning et skritt videre og antyder at haugbrottene også kan sees på i en religionsskifte-kontekst. Hun viser her til referanser i litteraturen om at aggressive haugbrott ble brukt av kristningskongene overfor slagne fiender.

Religionsskifte-tematikken aktualiseres også når Røthe analyserer rollen til gjenstandene som blir hentet opp av Olav Geirstadalvs haug. Hun viser til at både sverdet og beltet fra haugen ”i ulike litterære sammenhenger opptrer som både førkristent gravgods og kristne relikvier” og spør om det er mulig at haugbrottene faktisk gir en beskrivelse av hvordan man i vikingtiden skaffet slike relikvier til veie. Hun avviser imidlertid straks etter denne forklaringen og holder fast ved en variant av Brøggers dyrgrip-motiv, at gjenstandene ”kunne fungere som rituelle symbol knyttet til ulike overgangsritualer i førkristen religion, og at denne funksjonen ble videreført inn i det kristne middelaldersamfunnet.”

Spørsmålet om haugbrottene som relikvieproduksjon reises på nytt av religionshistoriker Jørgen Haavardsholm i forbindelse med Halvdanshaugen på Ringerike. Arkologene er på dette tidspunktet redd for forskyvninger i jordmassene i haugen, og utgravning diskuteres. I en kronikk i Dagbladet fra 1997 framholder Haavardsholm at det er fullt mulig at historien om Halvdan Svarte kan bære minner om regional pilegrims kult fra 1100 – 1200-tallet og at haugbrottet i Halvdanshaugen kan ha blitt utført for å hente ut viktige relikvier. Han skriver: ”man har mange eksempler fra europeisk middelalder på at viktige skikkelser, mytiske som historiske, fra den hedenske fortid har fått omskrevet sin biografi, og med tiden endt opp som kristne helgener.”⁶⁶ Han referer til Clemens av Alexandria, som allerede på 200-tallet gir en formell teologisk begrunnelse for at hvert enkelt folk hadde sine før-kristne profeter og lærere som var en del av Guds plan. I den videre debatten i Dagbladet får Haavardsholm sterk motstand på sitt synspunkt av arkeologen Dagfinn Skre, som mener at ”haugbrottet i Halvdanshaugen er en normal foreteelse som ikke krever mer forklaring enn de mange andre av samme slag”⁶⁷

⁶⁵ Røthe 1997, s 37

⁶⁶ Haavardsholm 1997

⁶⁷ Skre 1997

3.6 NYE INNSPILL ETTER 2000: FOKUS PÅ RITUALER

Innspillene fra henholdsvis Myhre og Røthe om at haugbrottene kan tolkes som handlinger som knyttes til brudd i herskermakt og at opphentedede gjenstander fra haugene kunne fungere som rituelle symboler, hentes fram igjen av religionshistoriker Gro Steinsland i en artikkel fra 2002. Med bakgrunn i sin egen forskning om Skírnismál-myten, det hellige bryllup og norrøn kongeideologi spør hun om ikke deponering av verdighetstegn i herskergraver for seinere opphenting kan gi en rituell forklaring på brottene. På samme måte som kongsemnet må gjennomføre en symbolsk dødsrikereise som en del av initiasjonen, blir herskerregalienes vandring inn og ut av gravhaugene symboler på kontinuitet mellom liv og død.⁶⁸

Bjørn Myhre vender på sin side tilbake til haugbrottene i en artikkel om Borregravfeltet i 2003.⁶⁹ Her underbygger han ytterligere sin hypotese om haugbrottene som politiske handlinger for å markere eller punktere herskermakt i et omstridt område. Han deler inn Borrefeltets utvikling inn i ulike faser og benevner den siste fasen (800 – 1000) som *”haugbrottenes tid”*. For øvrig foreslår Myhre at de yngste gravene på feltet (Skipsgraven i haug 1 og den mulige ryttergraven i haug 2) er sekundære begravelser, hvor nye herskerdynastier har brukt og dermed også overtatt tidligere herskeres hauger som maktsymboler.

I sin doktoravhandling fra 2004 utdyper Gunnhild Røthe nevnte artikkel fra 1997 og gir en inngående analyse av de litterære kildene omkring brottet i Olav Geirstadalvs haug. Hun viser hvordan både sverdet og beltet fra haugen er omtalt i andre deler av den hagiografiske litteraturen om Olav den Hellige, og hennes konklusjon er at haugbrottfortellingen forankrer Olavs helgenkongerolle i den førkristne fortiden, og at de tre opphentedede gjenstandene har en kontinuitetsskapende funksjon ved å opptre både som både hedensk gravgods, Hellig Olavs eiendeler og martyrkongens relikvier.⁷⁰

⁶⁸ Steinsland 2002, s 93-96

⁶⁹ Myhre 2003

⁷⁰ Røthe 2004, s 139

Ytterligere en mulig rituell forklaring på haugbrottene lanseres av arkeolog Terje Gansum i en artikkel fra 2004. Som et ledd i arbeidet med å klarlegge jernalderens metallurgi sannsynliggjør han at man under prosessen hvor råjern omdannes til stål har tilført karbon ved å blande knokler sammen med trekullet i smieprosessen. Samtidig viser arkeologiske funn at metallurgisk aktivitet, inkludert framstilling av stål, ofte foregikk på eller i nærheten av gravplasser. I mytologien er også smiekunsten knyttet nært til magi, til jorda og til dvergene. Gansum mener derfor at det bør vurderes om

”some of the robberies documented in mounds are actually smiths accessing the bones with a dignity or meaning ... The smith is able to combine the power from the dead with weapons in a symbolic and straight forward way. The earth encloses the spot where transformation takes place, and connects together dwarfs, knowledge, death and Odin.”⁷¹

3.7 OPPSUMMERING

Gansums bidrag er det foreløpig siste i haugbrottdebatten. Som det vil ha gått fram er hypotesene mange og avstanden mellom forklaringene til dels stor. Drøftingen av de ulike hypotesene vil i de neste kapitler grupperes etter hva som er foreslått å være hovedmotivet for brottene; skjeletter, gjenstander eller makt. Deretter vil mulighetene for å tolke brottene i rituell sammenheng drøftes i et eget kapittel.

⁷¹ Gansum 2004, s 45

KAPITTEL 4: HAUGBROTTENE FORSØKT FORKLART I – DE DØDE

4.1 SKJELETTRESTENE – OG TOLKNINGEN AV DEM

Som det har gått fram av forrige kapittel har en rekke av forskerne ment at å hente den dødes levninger har vært motivet bak haugbrottene. Motivet blir lansert allerede hos Brøgger og gjort til et sentralt poeng både hos Capelle og Krogh. Jeg mener det er grunn til å se nærmere på spørsmålet om skjelettrestene; er det nå så sikkert at fjerning av skjeletter har foregått under brottene?

I sin kritikk av Kroghs *translatio*-hypotese for Jelling peker Harald Andersen på at de fleste skjeletter i graver langt fra er velbevarte. De befinner seg i ulike stadier av oppløsning og mange er helt forsvunnet. I følge Andersen er det de kraftigste knoklene som holder lengst, mens småknoklene forsvinner. Han beklager at den eneste menneskeknokkel som i følge dokumentasjonen er funnet i Nord-haugen i Jelling (en liten bit av en hodeskalle) nå er kommet bort og ikke kan undersøkes, men understreker at de dyreknokler som ble funnet i haugen er beskrevet som inneholdende et blått, fosforaktig fargestoff, noe han mener er karakteristisk for knokler i oppløsning. Hans konklusjon er dermed at det ikke kan dras noen slutninger om *translatio* på basis av skjelettets fravær fra gravkammeret i Nord-haugen, det kan rett og slett ha gått i oppløsning.⁷²

Hvordan er så situasjonen for de norske haugene? I Gokstad-haugen ble det funnet ti knokkeldeler; et større stykke av kraniet, et stykke av venstre tinningben, fire stykker av venstre skulderblad, høyre og venstre lårben, venstre skinneben og høyre leggben⁷³. Dersom motivet for haugbryterne hadde vært å ”bortføre” den døde i Gokstad-haugen, virker det ved ettertanke temmelig usannsynlig at de ikke skulle få med seg verken de store lårbensknoklene eller det store stykket av kraniet. Det burde derfor være et betimelig spørsmål om ikke de manglende knoklene rett og slett har gått i oppløsning.

⁷² Andersen 1988, s 22 - 23

⁷³ Brøgger 1945, s 8

Når det gjelder Grønhaug ble 8 knokkelrester funnet under utgravningen og montert på en treplate. Arkeolog Berit J. Sellevold har undersøkt restene. Hun understreker at de er i svært dårlig forfatning, deformert i graven og til dels vanskelige å identifisere, men konkluderer med at det er biter fra begge lårbene, begge overarmer og høyre underarm.⁷⁴ Igjen virker det usannsynlig at dette er knokler haugbryterne skulle ha mistet dersom de hadde som aktiv målsetning å hente opp den døde.

I Oseberghaugen er det snakk om to skjeletter, et nesten komplett skjelett av en eldre kvinne, og enkelte rester etter en yngre. Under og umiddelbart etter utgravningen ble den eldre kvinnen sett på som haugens dronning, men allerede i 1945 er Brøgger temmelig sikker på at det er den yngre kvinnen som er haugleggingens hovedperson og at det er den eldre kvinnen som har fulgt sin herskerinne i graven. Mye av det som er funnet etter den yngre kvinnen er små knokkelbiter, men også stykker av kraniet, kjeveben og krageben er til stede. På grunn av den store forskjellen i tilstanden til de to skjelettene, hvor begge opprinnelig har vært plassert i gravkammeret, er det vanskeligere å tenke seg at det bare er restene av den yngre kvinnens skjelett som skulle være gått i oppløsning. Her må det derfor trekkes inn et annet moment; tidsspennet mellom den yngre kvinnens død og haugleggingen.

Byggingen av storhauger er omfattende prosjekter. De innebærer flytting av flere tusen kubikkmeter masse med trespader og bærebrett, i tillegg til forberedelser av gravgods, offerdyr osv. Skipet i Oseberghaugen er i tillegg tynget ned med 70 tonn stein som måtte brytes og fraktes. Under byggingen av Oseberghaugen har det første torvlaget vært lagt ned på og forseglet friske vårbloster. Haugbyggingen har dermed startet om våren. Samtidig er det funnet både høstbloster, blåbær og epler i skipet, noe som forteller at haugen ikke er lukket før om høsten. Terje Gansum anslår at bygging og hauglegging har pågått i minimum 4-5 måneder, kanskje vesentlig lenger⁷⁵. Det er fullt mulig at dødsfallet til haugleggingens hovedperson har skjedd om vinteren, på et tidspunkt hvor byggestart på grunn av snø og tele ikke har vært mulig. I perioden mellom dødsfall og hauglegging må den døde ha hatt et midlertidig oppholdssted. Hva slags oppholdssted dette eventuelt har vært, vet vi lite om. I Ibn Fadlans skildring av en høvdingkremasjon blant vikinger i Russland virker det som om liket har vært midlertidig nedgravd i jorda inne i et gravkammer av tre mens forberedelsene har

⁷⁴ Sellevold 1998, s 221 - 223

⁷⁵ Gansum 2002, s 282

pågått. Når skipskremasjonen skal foregå har liket blitt hentet opp, stelt og kledd på klær sydd spesielt for anledningen for deretter å fraktes til skipet.⁷⁶

Uansett hvor den unge Osebergkvinnen har vært plassert i tiden før haugen var ferdig, vil ventetiden ha påvirket likets oppløsningsprosess. Hvis vi videre antar at den eldre kvinnen, igjen parallelt med Ibn Fadlans skildring, er ofret under selve haugleggingen, vil dette kunne forklare hvorfor de to skjelettene i haugen er på så ulike stadier i nedbrytingsprosessen.

Nødvendigheten av midlertidig begravelse vil selvsagt også være et element i analysen av knoklene fra Gokstad og Grønhaug. I tillegg kommer det et tredje argument inn i denne drøftingen: Det er ikke sikkert at hele liket i utgangspunktet har inngått i begravelsen. Kongesagaenes fortellinger om Halvdan Svartes hauglegging skildrer direkte partering av kongens lik for begravelse i ulike deler av riket. Medisineren Per Holck, som har undersøkt opphentede rester etter kremasjoner fra over 1000 graver, kommer fram til at det i gjennomsnitt bare er ca 13 % av de brente beina som har vært deponert i gravene, noe som gjør det sannsynlig at det har vært vanlig å fjerne bein, enten før eller etter kremasjonen⁷⁷. I sju prosent av de brente gravene finner også Holck bein med kuttmerker, noe som kan tyde på at liket har blitt partert på forhånd. Andre forskere drøfter muligheter for at døderitualene har bestått av ulike sekvenser hvor liket har blitt partert og deler av den døde blitt håndtert på andre måter enn gjennom nedlegging i grav.⁷⁸ Det kan derfor ikke avvises at manglende kroppsdeler i Gokstad, Grønhaug eller Oseberg rett og slett skyldes at de ikke var en del av liket da det i sin tid ble lagt ned i haugen.

Arkeolog Birgit Arrhenius er innom de samme problemstillingene når hun peker på det faktum at de mennenskelige skjelettene fra mange av båtgravene i Vendel og Valsgärde er så ødelagt at det er umulig å gjøre DNA-analyser, mens det i samme graver kan finnes knokler etter hester og hunder som er i utmerket forfatning. Hennes forslag er at kroppene til de døde, før begravelsen, har blitt brukt i ulike ritualer, for eksempel rituell hending som beskrevet av Adam av Bremen i hans framstilling av blotene i Uppsala.⁷⁹

⁷⁶ Montgomery 2000, s 13 - 16

⁷⁷ Holck 1987

⁷⁸ Skre 1997b, Oestigaard 2000, Jennbert 2002, Kaliff & Oestigaard 2004

⁷⁹ Arrhenius 2002, s 48

Moderne arkeologi erkjenner at der er upløyd mark på dette feltet. Liv Nilsson Stutz trekker for eksempel fram den franske tilnærmingen *anthropologie de terrain*, og skriver:

*We need integrated, analytical excavation approaches that help us visualise how the burial structure was prepared, how the grave goods were placed in the burial, how the human remains were treated as part of the mortuary practices and how they were placed in the grave. This is not visible systematically with traditional archaeological methods, which have been developed to register a rather static archaeological situation.*⁸⁰

Selv om Terje Gansums ny-analyse av Oseberghaugen på basis av dagbøker og notater fra utgravningen er forbilledlig i denne sammenheng, gjenstår det fortsatt arbeid. Det er ikke uten grunn at Oseberghaugen nå er åpnet på nytt for å få tilgang til de gjenbegravde skjelettrestene.

Ut fra alle de refererte usikkerhetsmomentene rundt skjelettrestene synes det rimelig å hevde at disses tilstand, eller mangel på tilstedeværelse under utgravningene, bare i liten grad kan trekkes inn som indikasjoner på motivene for haugbrott. Om ikke dette betyr en avvisning av Knud Kroghs teori om Harald Blåtanns *translatio* av Gorm den Gamle i Jelling, betyr det i alle fall at Kroghs forslag om å bruke en tilsvarende forklaringsmodell for Oseberg og Gokstad neppe er farbar.

Dette betyr imidlertid ikke at opphenting av rester etter de døde som motiv i utgangspunktet kan utelukkes, men at disse forbeholdene må tas med i den videre drøftingen.

4.2 GJENGANGERI

Brøgger fant som nevnt i forrige kapittel forklaringen på opphenting av skjelettene i det han kalte reimleikmotivet for haugbrottene, hvor *reimleik* sto for ”*all den uhygge, fare og utrygghet som følger med gjengangeri.*”⁸¹ De levende måtte nøye passe på og sørge for magisk vern av både levende og døde for å unngå det verste av alt, gjengangeren som kunne drive folk fra både gård og grunn. Hvis man skulle mislykkes i dette og få haugbuen på nakken, kunne bryting av haug og grav forstås som et siste nødvendig inngrep. Man måtte ta

⁸⁰ Stutz 2006, s 97

⁸¹ Brøgger 1945, s 37

opp kampen mot haugbuen, den døde måtte ”bortføres fra graven” og ”graven måtte umuliggjøres som bolig”.

Bjørn Myhre peker på en åpenbar svakhet i Brøggers argumentasjon: ”at det synes påfallende at så mange av de største og rikest utstyrte gravhaugene vi kjenner i Norge skulle tilhøre hevngjerrige og ulykkesbringende haugbuer som måtte uskadeliggjøres”.⁸² I tillegg til dette argumentet kan det trekkes fram ytterligere ett: Kildene er slett ikke entydige på at de døde representerte en potensiell trussel mot de levende, tvert i mot synes det som om det ofte er en nær sammenheng mellom de dødes posisjon, kunnskap og holdninger i det levende liv og den rollen de spiller etter døden. To av de klassiske gjengangerne, Hrapp hos Laksdølene og Torolv Bægefot hos Øyrbyggjene, hadde vært vanskelige å ha med å gjøre i levende live, og deres problematiske oppførsel ble ytterligere forsterket etter døden. Deres terrorisering av folk og fe var et uttrykk for den samme vonde viljen de hadde hatt mens de levde.

Parallelt er det en død volve Odin maner opp fra de døde når han i eddadiktet *Balders Draumar* har behov for å hente kunnskap om fremtiden; volven spiller samme rolle som død som hun gjorde som levende; rollen som formidler av skjult kunnskap i fortid eller framtid. Det er også flere eksempler på at møtet med den døde kan være positivt: Når Svipdag vekker sin mor Groa fra haugen i eddadiktet *Grogaldr* er det verken med frykt eller beven, og hun på sin side deler villig sin kunnskap med sin sønn. Siste strofen fører tanken mer mot omsorg og kjærlighet enn mot *reimleik*:

*Móður orð
ber þú, mögr! héðan
ok lát þér í brjósti búa;
æ gnóga heill
skaltu of aldr hafa,
meðan þú mín orð of mant.*

*Talen til mor di
Take du imot
Gjev på ordi gaum
Da skal heider
Og heppe deg fylgje
Når mors ord du minnest*⁸³

Brøgger har altså rett i at motivet med den onde gjenganger er til stede i kildene, men det er ikke det eneste synet på forholdet mellom de levende og døde som de litterære kildene synliggjør, og bare ett av dem som har relevans for vår diskusjon. Det er fristende å mene at Brøgger i dette tilfellet blir fanget av den senere tids kristne døds- og gjengangerforståelse, hvor gjengangeriet ble sett på som en straff for fortidens synder eller en desperat søken etter

⁸² Myhre 1994, s 74

⁸³ Grogaldr, s 342

hvile i kristen jord. I sin drøfting av fedrekult i Norge skisserer Emil Birkeli en slik utvikling, fra å betrakte graven med velvilje og sympati gjør endrede forestillinger om de døde og deres natur at frykten etter hvert tar overhånd. Religionsskiftet et viktig element i denne prosessen, hvor strenge forbud mot hedensk praksis og forfedredyrking betyr at den gamle tidens forestillinger blir *kamuflert, omvurdert* og til slutt *omdiktet*.⁸⁴

Sammen med Myhres argument, og med usikkerhetene rundt ”bortføringen av de døde” burde vi dermed langt på vei kunne legge *reimleikmotivet* dødt. Det kristne forholdet til døden vil drøftes nærmere under behandlingen av teorien om *translatio*. Nå i første omgang forlater vi imidlertid Brøggers reimleikmotiv og går over til en annen mulig før-kristen forklaring på haugbrott med opphenting av rester etter de døde som motiv; nekromanti.

4.3 NEKROMANTI OG UTESITJE

Nekromanti som motiv for haugbrott blir her forstått som åpning av haug og avdekking av rester etter de døde med målsetning å bruke likrestene i en eller annen type magisk virksomhet. Motivet presenteres av Brendalsmo/Røthe som en forklaring på enkelte av brottene.⁸⁵ Gansums forslag om å knytte sammen haugbrott og metallurgi kan også sees på som en variant av dette.⁸⁶ Før vi går løs på drøftingen av nekromanti-hypotesen er det imidlertid nødvendig å si litt mer om våre forfedres syn på døden.

I kildene møter vi nemlig tre svært ulike forestillinger om døden. På en side finner vi tilværelsen som en av gudenes *einherjer* med tilhørende ærefull krig og overdådige gilder i Valhall. På en annen side finner vi det grå og øde livet dypt i dødsriket hos Hel. En siste forestilling er den fortsatte tilstedeværelsen i ættens felleskap, i det hellige fjellet eller i haugen. Forholdet mellom disse tre dødsrikene er mye diskutert. Dette gjelder en rekke ulike aspekter, for eksempel i hvilken grad kristendommen har influert eller bestemt bildet av Valhall og Hel, om livet i Valhall er forbeholdt en krigerkaste, hvorvidt Hel kan sees på som et dødsrike eller bare som et synonym på døden, for å nevne noen⁸⁷. Det synes imidlertid som

⁸⁴ Birkeli 1938, s 110 - 111

⁸⁵ Brendalsmo og Røthe 1992

⁸⁶ Gansum 2004

⁸⁷ Se for eksempel Birkeli 1944, Ellis 1968, Steinsland 1990a og Nedkvitne 1997

om alle forskere er enige om at *livet i haugen* må sees på som en genuin hedensk forestilling. Det finnes utallige eksempler i sagalitteraturen på oppfatningen om at de døde i høy grad var tilstedeværende og at kommunikasjon mellom levende og døde var en del av tilværelsen. Denne kommunikasjonen kunne som allerede antydnet ta mange ulike former; fra Torolv Bægefots gjengangeri og terrorisering av folk og fe i Øyrbyggjesaga, via Gunnar på Lidarendes kveding i månelysen i Njåls saga, til kjærlighetsmøtet mellom Helge og Sigrun i haugen i det andre kvadet om Helge Hundingsbane. Et stadig gjentatt motiv er forestillingen om at døde kunne være kilde for eksklusiv kunnskap, og at denne kunnskapen kunne hentes ut av dem som behersket de rette metodene. Religionshistorikeren Catharina Raudvere mener for eksempel at det er ”ett tema i eddadiktningen där de döda är de som kan lämna de mest avgörande innsikterna”⁸⁸. I alle fall fem av diktene i den eldre Edda kan tolkes som inneholdende dette motivet (*Balders draumar*, *Sigerdrivamål*, *Hyndluljod*, *Grogalder*, *Fafnismål*), og det virker rimelig å tolke den formen for hedensk praksis som for eksempel Frostatingslovens kristenrett kaller *utesitje*, som et mulig ritual for å få del i denne kunnskapen.

Slik *utesitje* ser ut til å ha forekommet i ulike varianter. I en variant oppholder man seg ute om natten og mottar spådomstegn. Et eksempel på dette, som i tillegg foregår i forbindelse med gravhaug, finner vi i *Þorleifs Þáttr Jarlaskalds*, hvor gjeteren Hallbjørn sover på Torleif Jarleskalds haug. Torleif stiger opp av haugen, kommer til Hallbjørn i drømme og gir han skaldekunsten i gave. I andre varianter av *utesitje* manes den døde fram gjennom rituelle besvergelses og deler sin innsikt med den levende, av og til frivillig, ofte med en eller annen form for tvang. Både Odins oppvekking av volven i *Balders draumar*, Hervors galder over farens grav i *Hervarar saga* og Svipdags galdring i *Grogaldr*, er eksempler på denne mer aktive formen.

Mange forskere har satt *utesitje* i samband med den typen rituell praksis som ofte kalles sjamanisme; gjennom magisk sang, *galder*, setter utøveren seg i en transetilstand hvor kommunikasjonen med de døde er mulig. Den døde vekkes opp og møter den levende i transen, eventuelt i drømme. *Utesitje* handler derfor nødvendigvis ikke om åpning av graver og manipulering med lik. Det er derfor et godt stykke vei fra å akseptere at kommunikasjon

⁸⁸ Raudvere 2004, s 86

mellom levende og døde var en del av datidens rituelle praksis, til å akseptere nekromanti som årsak til haugbrott.

Brendalsmo/Røthe finner imidlertid i første rekke støtte for sin nekromanti-hypotese i runeinnskrifter som har blitt tolket som formuler for vern av graven og den døde, formuler som også var viktige for Brøgger når han utviklet reimleikmotivet. Som allerede nevnt i kapittel 2, er det ikke helt uproblematisk å bruke disse innskriftene som kilder til haugbrott. Dette er delvis fordi det ikke kommer klart fram om verneformelen gjelder graven og den gravlagte eller om den gjelder selve minnesmerket. Stentofta-innskriften er typisk i så måte. Den ble funnet i 1823 av prosten O. Hammer og lå da med innskriften mot jorden, omgitt av fem andre skarpkantede større steiner. Steinen har derfor antakelig inngått i et større monument. 20 år seinere ble runesteinen flyttet til Sølvesborg kirke hvor den nå står. Den aktuelle delen av innskriften lyder i Lis Jacobsens og Erik Moltkes tolkning fra 1942 fritt gjengitt:

Jeg runenes mester skjuler her maktfulle runer.

Ustanselig med argskab (og) véldød (er) den, som bryter.

Benevnelsen *kuml*, som brukes i flere av de andre tilsvarende innskriftene kan bety både gravmæle og minnesmerke. Det er heller ikke sikkert at de aktuelle runesteinene opprinnelig var plassert i tilknytting til grav eller gravhaug.

En runestein som imidlertid med sikkerhet var plassert i forbindelse med grav, er Eggjasteinen fra Sogn, den lengste av samtlige innskrifter i eldre fupark og vel den mest omdiskuterte av de norske runeinnskriftene. Tolking av runeinnskrifter er ingen enkel sak, og enkelte deler av Eggjasteinen er så forvitret at det er vanskelig å se hvilke tegn som har vært ristet. Det er forholdsvis stort sprik i de tolkningsforsøkene som er gjort. Den siste tolkningen ble gjort av Ottar Grønvik i 1985, og Brendalsmo/Røthes nekromanti-hypotese hviler tungt på denne. Den aktuelle passasjen lyder:

Ikke i sol søkes det, og ikke med sverd, til skåren stein;

Ikke oppsøke den mann som hylar over naken dauding,

(og) ikke forvillede menn, dette leiet!

Mannen som *hyler over naken dauding* ser Grønvik på som representant for en type menn som ”makabert forsøker å få den døde i tale, med brutal forstyrrelse av gravfreden og hel

ødeleggelse av gravstedet som resultat".⁸⁹ En type praksis som er "*fullstendig fremmed og uakseptabel for de bønder som begravde sine døde med ærefrykt og vaktet deres graver som et helligsted*".⁹⁰ Brendalsmo/Røthe går enda et skritt videre når de antyder at denne virksomheten må sees på "*muligens som en del av praksis hos en religiøs bevegelse i opposisjon til den tradisjonelle fedrekult*".⁹¹

Ved å knytte nekromanti-hypotesen såpass sterkt til avvikende virksomhet, til en type magi som var i opposisjon til gjeldende sed og skikk, sannsynliggjør nok Grønvik sin tolking av Eggjasteinen. Graven måtte vernes mot denne typen religiøst hysteri, og hva kunne være bedre vern enn runemagien? Men betyr dette nødvendigvis at runeformelen skal verne mot fysisk gravåpning? Ville ikke uønsket galdring og sjamanistisk praksis ved graven i seg selv være grunn nok? Det er også et annet element som taler imot at Grønviks tolkning av innskriften gir støtte til en hypotese om *haugbrott*: Som allerede Brøgger påpekte, innebar haugbrottet omfattende og langvarig arbeid med flytting av store jordmasser. At en slags avvikende religiøs sekt, i opposisjon til bondesamfunnet, skulle få anledning til gjennomføre et slikt arbeid i full offentlighet virker lite sannsynlig.

I lys av denne kritiske vurderingen av både *utesitje* og verneformler står vi tilbake med en enslig litterær kilde som uten tvil peker mot magisk håndtering av likrester. Den finnes i mytenes verden, i historien om *Mime*. Historien finnes i *Ynglingesaga*. Mime blir, sammen med Høne, sendt som gissel fra æsene til vanene. Snorre skriver:

Þá grunaði Vani, at Æsir myndi hafa falsat þá í mannaskiptinu: þá tóku þeir Mími ok hálshjoggu ok sendu höfuðit Ásum. Óðinn tók höfuðit ok smurði urtum, þeim er eigi mátti fúna, ok kvað þar yfir galdra ok magnaði svá, at þat mælti við hann ok sagði honum marga leynda hluti.

*Da gikk det opp for vanene at æsene nok hadde sveket dem i mannebyttet. Så tok de Mime og hogg hodet av ham og sendte det til æsene. Odin tok hodet og smurte det med urter slik at det ikke kunne råtne, kvad så galdrer over det og ga det slik kraft at det talte med ham og sa ham mange skjulte ting.*⁹²

⁸⁹ Grønvik 1985, s 154 – 155

⁹⁰ Op. Cit, s 155

⁹¹ Brendalsmo/Røthe 1992, s 92

⁹² Heimskringla I, s 13

Bruken av balsamerende urter finner vi igjen i *Volsetåtten*, hvor lin og løk blir brukt til konservering av en avskåren hestepenis, og frasen ”lin og løk” finner vi også i runeinnskriften **linalaukaR** på en kniv funnet i en kvinnegrav i Fløksand i Nordhordland.⁹³ Men selv om historien om Mime dermed ikke står fullstendig alene, er det vel tvilsomt om den står sterkt nok til at den kan begrunne en hypotese om haugbrottene som nekromantisk praksis.

Dersom opphenting av likrester for rituell bruk i før-kristen tid skal kunne sannsynliggjøres som motiv for haugbrottene, bør det derfor i det minste søkes forklaringer som gjør at denne typen praksis på ett eller annet vis kunne anses å være sosialt akseptabel. I denne sammenhengen kan det være interessant å sveipe innom Terje Gansums forslag om sammenheng mellom haugbrott og metallurgi.

Flere forskere har sannsynliggjort at framstillingen av jern og stål, på samme måte som framstilling av bronse, hadde klare rituelle sider, og ble sett på som virksomhet med sterkt innslag av magi.⁹⁴ Gansum styrker slike synspunkter ved å argumentere overbevisende for at jernalderens smeder brukte brente knokler for å tilføre karbon når de skulle omdanne jernet til stål. I tillegg framholder han at man påfallende ofte finner spor etter metallurgi i nærheten av gravfelt, og at smeden, ut fra de litterære kildene, synes å ha en liminal posisjon i det norrøne samfunnet. Han er klar på at det ikke kan sies med sikkerhet om smedene brukte menneskeknokler i produksjonen av stål, men mener at det, sett i et rituelt og symbolsk lys, er sannsynlig.⁹⁵ Førsteklasses våpen var høyt verdsatt i vikingtiden. De kunne også forbindes med magiske egenskaper, noe de mange navngitte sverd som opptrer i de litterære kildene (Tyrving, Gram, Kvernbit, Misteltein, Skofnung for å nevne noen) indikerer. Gansum anslår at en erfaren smed ville bruke mellom 70 og 100 arbeidstimer bare på selve sverdklingen, og med alt dekorasjonsarbeidet i tillegg ville en mestersmed ikke kunne produsere mange sverd pr. år. Da var nok hvert våpen viktig, og produsert med omtanke og omhu. At derfor smeden også valgte ut de knoklene som skulle brukes i prosessen, at ”*the mixing of bones makes it possible for the smith to transform animals and/or humans into weapons, with all the symbolic meaning such action may bring*”⁹⁶, virker derfor i høy grad trolig.

⁹³ Spurkland 2001, s 56-57

⁹⁴ Se for eksempel Anfinset, Melheim & Prescott 2003 og Barndon 2006

⁹⁵ Gansum 2004, s. 44

⁹⁶ Gansum 2004, s 51

Nå hadde nok smedene rikelig tilgang på knokler, definitivt fra dyr, men antakelig også fra mennesker. Det var langt fra alle døde som fikk en synlig grav, i haug eller på flatmark. Det springende punktet i vår sammenheng er imidlertid hvorvidt smedene fikk tilgang til de allerede hauglagte døde. Som allerede nevnt ville det omfattende offentlige arbeidet som et haugbrott er, innebåret at smedene måtte ha velsignelse og hjelp fra bygdefolket. Selv om dette kanskje ikke er utenkelig sett i sammenheng med den høye prestisjen kvalitetsvåpen kunne ha, er det vanskelig å tenke at dette skulle være den eksklusive årsaken til haugbrott. Gansums forslag om sammenhengen mellom haugbrott og metallurgi bør derfor kanskje sees i sammenheng med andre forklaringer på brottene, forklaringer som handler om overføring av makt. Dette spørsmålet vil behandles i senere kapitler. I det følgende vil vi i denne omgang bevege oss fra hypoteser om haugbrott som er knyttet til hedensk tro og praksis og over til hypoteser som tar utgangspunkt i religionsskiftet, hvor opphenting av den døde gis en kristen religiøs begrunnelse.

4.4 TRANSLATIO OG BEGRAVELSE I KRISTEN JORD

Den forklaringen på haugbrott som kanskje er mest direkte knyttet til religionsskiftet, er *translatio-motivet*. I korthet går dette ut på at haugen åpnes for å hente ut rester etter døde forfedre for gjenbegravelse i kirke eller på kirkegård. Som nevnt i kapittel 3 er det særlig Jelling-monumentet i Danmark som har vært brukt som arkeologisk kilde for *translatio*. Allerede Ejnar Dyggve, som ledet en utgravning i Jelling-haugene i 1941 – 42, satte fram hypotesen om at kong Harald Blåtann gjorde haugbrott i Nord-haugen i Jelling, hentet sin far Gorm opp av graven og gjenbegravde han i kristen kontekst i domkirken i Roskilde⁹⁷. Da Knud Krogh startet sine utgravninger i Jelling på midten av 70-tallet var dermed *translatio*-hypotesen allerede etablert. Kroghs bidrag til hypotesen er å justere den i forhold til sine nye funn; ved å knytte Gorms *translatio* til mannsgraven funnet under gulvet på den første kirken som ble bygget mellom de to Jelling-haugene. Dette gir også Krogh anledning til å analysere Jelling som et gjennomtenkt, helhetlig monument hvor de to haugene, kirken og runesteinene inngår en meningsbærende helhet. Flyttingen av kong Gorm markerer det kongelige dynastiets nye tro, men understreker samtidig kontinuitet gjennom transformasjon av hedensk kultplass til kristent monument.

⁹⁷ Opplysningen hentet fra Capelle 1978, s. 205 - 206

Krogh har som behandlet i kapittel 3 fått motbør fra arkeolog Harald Andersen som avviser hele *translatio*-hypotesen: ”teorien om Gorms fjernelse fra Nordhøjen og kristne genbegravelse må uten tvivl forkastes; motstanden i selve stoffet er for stor.”⁹⁸ Andersen på sin side mener at brottet skyldes gravrøveri. Det at to arkeologer, på basis av det samme funnmateriale, er så fundamentalt uenige i konklusjonen er i seg selv interessant. Det understreker også hvor stor betydning kontekst har for tolkningen av arkeologiske kilder. Jelling-komplekset er utgravd i fire omganger 1820-21, 1861, 1941-42 og altså Kroghs egen i 1976-79 og mye av debatten mellom Krogh og Andersen handler om nytolkning av rapportene fra tidligere utgravninger. Tabellen under forsøker å oppsummere de viktigste elementene i debatten

Kort framstilling av debatten om Jelling mellom Knud Krogh og Harald Andersen

Tema	Krogh	Andersen
Åpningen av det tømrede gravkammeret i Nord-haugen har foregått gjennom å slå hull i kammerets tak.	Åpningen er gjort med omtanke. For at ikke kammeret skal rase sammen er det laget to åpninger. Etter at Gorm er fjernet er åpningene omhyggelig lukket. Dette utelukker gravrøveri. Beskrivelsen bygger særlig på dokumenter fra utgravningen i 1821	Det er bare en åpning. Den er ikke omhyggelig lukket, men eventuelt forseglet av at noen har veltet steiner ned i sjakten. Beskrivelsen bygger særlig på dokumenter fra utgravningen i 1861.
Haugbrottet var synlig som en stor fordypning fra toppen av haugen. Fordypningen var fylt med vann. Dette utgjorde etter bygdefolkets mening en kilde.	Innbruddsgangen ble etterfylt, men senere har jord sivet ned i gravkammeret, blitt tettere pakket og fordypningen har oppstått.	Innbruddsgangen ble ikke etterfylt. Muligens har bygdefolket veltet steiner ned i sjakten for at folk ikke skulle falle ned.
Rester etter den gravlagte er fraværende fra gravkammeret, unntatt et lite stykke av en hjerneskinne som nå er borte.	Restene er blitt hentet for gjenbegravelse under kirkegulvet	Skjelettet kan være gått i oppløsning og deler blitt oversett i den første, amatørmessige utgravningen

⁹⁸ Andersen 1988, s. 28

Tema	Krogh	Andersen
Gjenstandene som ble funnet i Nord-haugen var slått i stykker. Mange trebiter ble funnet i innbruddsgangen. Ingen våpen eller smykker. Bare få objekter av metall.	En liten sølvkopp med niello som stemmer stilistisk med gjenstander funnet i kirkegraven ble funnet. Indikerer at det er del av samme utstyr.	Gravrøverne har tatt med seg alt av metall og slått i stykker kister etc. restene er blitt liggende igjen. Koppen er så liten at den har vært oversett.
Et voksllys ble funnet ved gravkammerets tak, i nærheten av innbruddshullet.	Voksllyset må sees på i kristen kontekst og har blitt brukt i forbindelse med haugbrottet	Voksllyset ble satt ned under begravelsen og ferdigstilling av haugen rundt 950. Voksllys har ikke nødvendigvis kristen kontekst.
Skjelettet som er funnet under kirkegulvet er i omroret tilstand.	Under begravelsen har den døde vært gått såpass mye i oppløsning at skjelettrestene har vært samlet opp fra en første grav og lagt ned i en haug på gulvet i gravkammeret	Grunnvannsforholdene i området gjør at vann kan ha trengt inn i gravkammeret under kirkegulvet og flyttet om på knoklene på et tidspunkt hvor skjeletteringen er fullført
Kirkeskjelettet er anslått til å være en mann på 30 – 50 år. Kan det ha vært Gorm?	Historisk kildekritikk godtgjør at vi ikke kan stole på litterære overleveringer. Vi har nesten ingen troverdig kunnskap om Gorm.	På bakgrunn av Nord-haugens datering (958) betyr det at Gorm må ha vært født tidligst 908. Dette stemmer dårlig med litterære overleveringer og betyr at historien eventuelt må nytolkes.
Kan Jelling-komplekset (hauger, runesteiner, kirke) sees på som en helhet?	Komplekset er en helhet som symbolsk transformerer hedensk monument til kristent monument	Runesteinens posisjon midt mellom og på aksen mellom de to haugene blir svekket av kirkens plassering. Kirken ødelegger helheten.

Som vi ser berører debatten mange sider ved funnene og utgravningene i Jelling. Jeg skal ikke gjøre noe forsøk på å konkludere, men mener at Andersens kritikk i alle fall reiser berettiget tvil om Jelling kan brukes som eksempel på *translatio*. Det er derfor svært overraskende at Kroghs hypoteser fortsatt står såpass sterkt i litteraturen.⁹⁹ Et unntak i så måte er Bjørn Myhre som trekker inn debatten mellom Krogh og Andersen i sin drøfting.¹⁰⁰

⁹⁹ Se for eksempel Roesdahl 1993, s 134, Geary 1994, s 38, Nedkvitne 1997, s 98, Haavardsholm 1997, Herschend 2000, s 145 som alle direkte eller indirekte ukritisk refererer til Kroghs hypotese.

¹⁰⁰ Myhre 1994, s 77

Mens Krogh la stor vekt på spørsmålet om maktkontinuitet og dynastisk tenkning i sin beskrivelse av Jelling, fokuserer andre forskere på at *translatio* først og fremst handlet om etterkristning av forfedre. Argumentet er at de døde gjennom å flyttes til kristen jord får del i frelsen, selv om de selv var hedninger. Spørsmålet er da om slik frelse ble sett på som teologisk mulig.

Historikeren Patrick J. Geary viser hvordan europeiske kilder spriker i denne sammenhengen. Han peker på et avsnitt fra *Vita S. Vulframni* hvor biskop Wulfram klargjør overfor den frisiske hertug Radbod at alle tidligere frisiske konger og prinser uten tvil befant seg i helvete, de hadde ikke gjennomgått dåpshandlingen. På den andre siden viser han til utgravingen under kirken i Flonheim som viser at den første kirken på stedet er bygget over flere graver som må dateres til før-kristen tid. Dette indikerer at "*the continuity between pre-Christian and Christian clan members was not broken by baptism*"¹⁰¹

En kilde som har vært trukket fram i denne debatten i norsk sammenheng er *Niðrstigningar saga*, Sagaen om nedstigningen i dødsriket.¹⁰² Dette skriftet, som er en del av det apokryfe Nikodemus-evangeliet, skildrer Jesu ferd til dødsriket etter korsfestelsen, hans kamp og seier over død og djevel og hans opphenting av Adam, profetene, patriarkene og andre rettferdige til paradiset. Fortellingen ble oversatt til norrønt på 1100-tallet. Motivet er brukt i takmalerier og alterfronter i flere stavkirker og gjenfinnes på Borre-korset, noe som bekrefter at teksten var vel kjent og tematisk viktig i forkynnelsen i Norge.

Det er imidlertid etter min mening vanskelig å finne noe forsvar for *translatio*-hypotesen i denne teksten, hvor det først og fremst er framstillingen av kampen mot djevelen og *den seirende Kristus* som er motivet. At dette har vært tekstens bærende ide i norrøn kontekst bekreftes også av de to interpoleringer som er gjort i den norrøne oversettelsen. I det første innskuddet styrkes bildet av Jesus som den seirende kongen:

Þat var mjök í þat mund dögna er himinninn opnaðisk, þar kom fram fyrst hestr hvítr. En höfðingi sá reið hesti þeim, er mörgum hlutum er göfgari en gervastir allir aðrir. Augu hans váru sem eldslogi. Hann hafði korónu á höfði þá er mörg sigrsmerki mátti af sýna. Hann hafði klæði þat un önnur útan, er blóðstokkit var ... Hann var sólu bjartari. Han leiddi eptir sér her

¹⁰¹ Geary 1994, s 36 – 38

¹⁰² Se for eksempel Nedkvitne 1997, s 43 og Sigurðsson 2003, s 105

mikinn, ok allir þeir er honum fylgðu, riðu hestum hvítum, ok váru allir klæddir silki hvítu, ok váru ljósir mjök.

Då opna himmelen seg, og det kom fram en kvit hest, og den hovdingen som reid hesten var på mange slags vis gjævare enn dei fremste av andre menn. Augo hans var som eldslogen. På hovudet bar han en krone med mange sigerstekn, og over dei andre kleda hadde han eitt som var stenkt med blod ... Han var bjartare enn sola. Han førte med seg ein veldig hær, og alle dei som følgde honom, reid på kvite hestar. Alle var kledde i kvit silke og var overlag lyse.¹⁰³

I det andre innskuddet styrkes skrekkbildet av Satan ved å gi han skikkelsen til Midgardsormen, og ved trekke paralleller mellom Kristus seier over Satan og Tors fisketur.¹⁰⁴

Niðrstigningar saga bearbeider og løser i og for seg det kinkige teologiske problemet om hvordan de sentrale bibelske personene fra før-kristen tid skal bli frelst. Men den sier lite om skjebnen til hedenske mennesker tusen år senere. At beskrivelsen av Jesu opphenting til paradiset av de rettferdige som levde før hans fødsel skulle kunne begrunne frelse av hedenske forfedre gjennom haugbrott og *translatio*, blir å presse teksten for langt. Dette er også historikeren Arnved Nedkvitne sin konklusjon: ”Kirken ga derfor ikke noe endelig svar på spørsmålet” om hvilken skjebne som ventet de hedenske forfedre.¹⁰⁵

Dersom det ikke er belegg for *translatio* i de formelle religiøse kildene må vi eventuelt lete etter støtte i folkelige kristne oppfatninger. Her henviser Nedkvitne til en passasje fra *Øyrbyggja-saga* hvor det heter at ”*prestene sa at en mann skulle få rom i himmelen til så mange mennesker som kunne stå i den kirka han lot bygge, og dette drev mange til å bygge kirker*” og framholder dette som et eksempel på forestilling om at høvdingar og stormenn kunne sørge for kollektiv frelse av seg og sine gjennom ”nådeskatt”.¹⁰⁶ Hvorvidt dette kunne omfatte allerede døde hedenske slektninger er imidlertid et annet spørsmål, særlig når vi tenker på den sentrale rollen dåpshandlingen hadde innenfor både kristen forkynnelse og i Kristenretten.

En ensom saga-referanse til hedensk-kristen *translatio* finner vi i *Egils saga* hvor det går klart fram at Tordis flytter Egils døde kropp fra haugen og inn i kirken. Knoklene blir gjenfunnet

¹⁰³ *Niðrstigningar saga*, s 254 - 256

¹⁰⁴ Wolf 1997, s 269 - 270

¹⁰⁵ Nedkvitne 1997, s 43

¹⁰⁶ Op. Cit, s 94

under alteret når kirken skal flyttes, gjenkjent som Egils og begravd i utkanten av kirkegården:

En þat er sögn manna, at Þórdís hafi látit flytja Egil til kirkju, ok er þat til jartegna, at síðan er kirkja var ger at Mosfelli, en ofan tekin at Hrísrú sú kirkja, er Grímr hafði gera látit, þá var þar grafinn kirkjugarður. En undir altarisstaðnum þá fundust mannabein. Þau váru miklu meiri en annarra manna bein. Þykkjast menn þat vita af sögn gamalla manna, at mundi verit hafa bein Egils.

*Folk vil ha det til, at Tordis lot flytte Egil til denne kirken. Et tegn på det er, at da de siden bygde ny kirke på Mosfjell og rev ned den gamle, som Grim hadde latt bygge på Risbru, så grov de i kirkegården der og fant noen mannebein under alterstedet, som var meget større enn mannebein flest. Og etter det gamle folk har fortalt, tror en at det må ha vært Egils bein.*¹⁰⁷

Referansen i Egils saga er viktig fordi den i alle fall viser at flytting av rester etter den døde ble sett på som mulig praksis i sagaforfatterens tid. Spørsmålet er imidlertid om referansen er uttrykk for *translatio*, eller om begravningen av Egils knokler under alteret hadde andre formål. Dermed inviteres vi over i en annen hypotese som har vært framsatt om haugbrott; at brottene skyldes behov for opphenting av materiale som kunne videreføre hedensk fedrekult inn i kristendommen gjennom å skape *relikvier*.

4.5 HAUGBROTT SOM RELIKVIEPRODUKSJON?

Før vi går løs på drøftingen av om haugbrott kan være et resultat av relikvieproduksjon, må vi drøfte hvilken plass relikviene kan ha hatt i kristendommens tidlige fase; vi må si noen ord om religionsskiftet og forholdet mellom *formell* og *folkelig* kristendom.

Historikeren Jon Vidar Sigurðsson drøfter ulike teorier om kristendommens innføring i Norge og resten av Skandinavia.¹⁰⁸ Han henviser til modeller lansert av henholdsvis Fridtjov Birkeli og Jan Arvid Hellström som begge deler kristninga inn i tre faser, men med ulikt fokus og periodeinndeling. Sigurðsson tar denne debatten et skritt videre og lanserer en tredje modell med en *kontaktfase*, en *kulturell forhandlingsfase* og en *organisasjonsfase*. Denne modellen er meningsfull og brukes i det videre her.

¹⁰⁷ Egils saga, s 298 – 299

¹⁰⁸ Sigurðsson 2003

Kontaktfasen strekker seg fra skandinavenes første møte med kristen religion (sannsynligvis allerede i folkevandringstida) og fram til kristendommen ble den offisielle religionen i Norden. I Norge vil dette si omkring 1020 (når kong Olav Haraldsson i følge sagaen får befolkningen til å vedta Kristenretten på Moster-tinget). I perioden opp til 1020 møter nordmennene kristendommen og kristen kult og gudsdyrkelse gjennom sin kontakt med et allerede kristnet Europa. Gjennom handel, vikingtokt, opphold som leiesoldater eller kolonisering av allerede kristne områder, møtte nordmenn den nye religionen i ulike former og fasetter. Det ga inntrykk og impulser som ble brakt tilbake til Norge. Importen av treller brakte i tillegg den kristne religionen inn i landet "nedenfra". Kristendommens egnethet som legitimerende kongeideologi brakte den inn "ovenfra" og åpnet opp for misjon under kongelig beskyttelse.

Den *kulturelle forhandlingsfasen* strekker seg fra innføringen av kristendommen til innføringen av tienden, i Norge fra 1020 til 1130. Denne fasen karakteriseres av at kristendommen begynner å trekke opp klare grenser mot det hedenske, men også ved at de kristne ideer tilpasses hedensk praksis og ritualer. Det er en brytningstid hvor allerede germanisert kristent tankegods blir ytterligere tilpasset møtet med det norrøne. Det er en tid hvor kirkene eies og kontrolleres av høvdinger og stormenn og hvor prestenes selvstendige makt er minimal. Det er en tid hvor pavedømmet er svakt og hvor det er få forsøk på å samordne den kristne læra.¹⁰⁹

Den tredje fasen er en *organisasjonsfase* hvor kirkeorganisasjonen vokser fram med tre nordiske erkebispedømmer, 21 bispedømmer, klostre og sognekirker, og hvor kirken styrker sin uavhengige maktstilling både politisk og økonomisk. Dette er tiden hvor den kristne kirken blir en selvstendig politisk aktør, i en mer eller mindre skjør allianse med kongedømmet. Den monopoliserer den religiøse sfæren og regulerer alle faser av livet for menneskene i Norden, gjennom et omfattende system av lover og sanksjoner; kristenretten. Inntektene gjennom tiende, bøter og sjelegaver gjør kirken til landets største jordeier. Makten over kirkene flyttes fra høvdinger og stormenn til biskopene.

Sigurðsson ser altså på religionsskiftet som en langvarig prosess, ikke som et brått skifte.

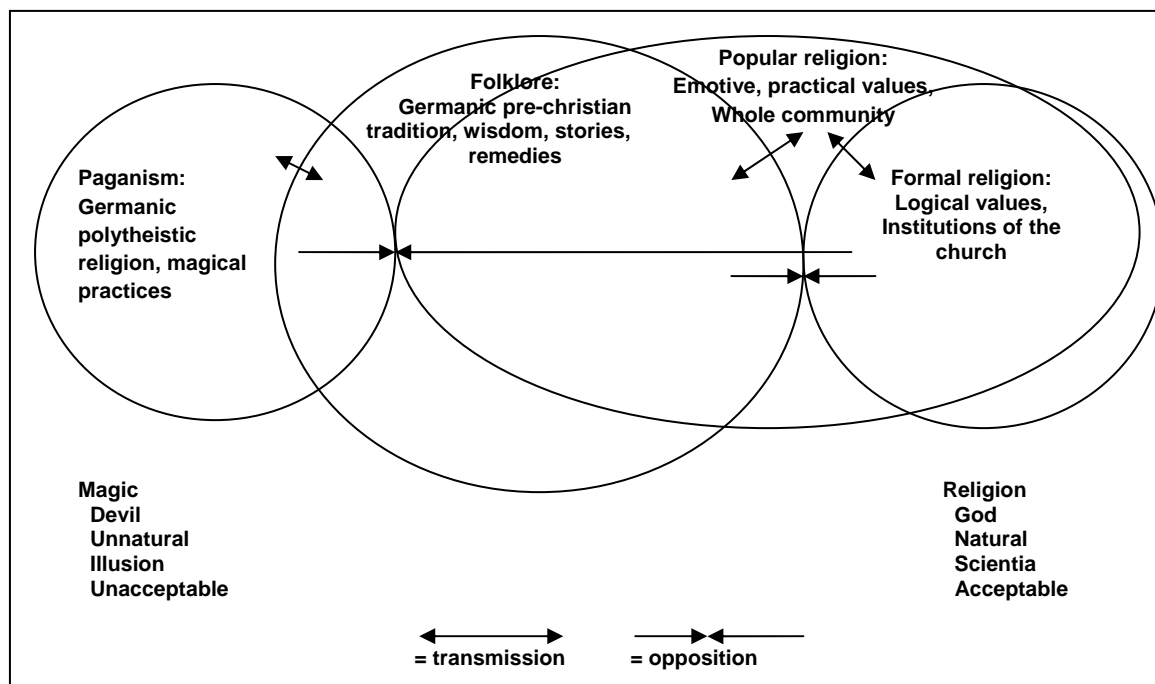
¹⁰⁹ Sigurðsson 2003, s 112

Men selv om religionsskiftet vurderes som en langvarig prosess har det helt siden debatten mellom historikerne Edvard Bull og Fredrik Paasche tidlig på 1900-tallet vært ulike syn på i hvor stor grad religionsskiftet representerte et klart definert ideologisk brudd, og i hvor stor grad kristningen representerte omfattende endringer i tro og hverdagsliv for folk flest. I en artikkel fra 1990 kontrasterer religionshistoriker Gro Steinsland strukturelle elementer fra hedendom og kristendom og slår fast at det er "*two diametrically opposed forms of religion in the North at the turn of the tenth century*,"¹¹⁰ og ut fra de to ulike religionenes struktur og teologi er det ikke tvil om at hun har rett. Spørsmålet er imidlertid i hvor stor grad denne forskjelligheten kom til uttrykk i folks dagligliv og i den praktisk-religiøse virksomheten, særlig i den tidlige kristningsfasen, før kristenretten ble tatt i bruk for alvor. Det ofte siterte brevet fra pave Gregor den store til Abbed Mellitus om hvordan misjonærene skulle bruke både hedenske gudshus og hedenske ritualer, men fylle dem med nytt innhold, har vært fremført som eksempel på den tidlige kristningsfasens fleksible holdning til gammel sed og skikk. Kristenrettens påbud om brygging av øl til jul i Kristi navn er blitt tolket som ett av flere tiltak for inkorporering og transformering av hedensk skikk i det kristne systemet.

Flere forskere legger derfor vekt på at det er formålstjenelig å operere med et skille mellom *formell* kristendom og *folkelig* kristendom, der den formelle kristendommen er representert av det kirkelige apparatet og inkluderer hele det teologiske systemet med all sin ideologi, mens folkelig kristendom uttrykker de allment rådende forestillinger og kultuttrykk hvor deler av det teologiske systemet er blandet opp med elementer fra folketro og overleverte hedenske forestillinger. Kirkehistoriker Karen Louise Jolly lanserer følgende modell for å illustrere dette poenget:¹¹¹

¹¹⁰ Steinsland 1990, s 129

¹¹¹ Jolly 1996, s 33



Karen Louise Jolly: *Medieval religious worldview*

I vår diskusjon om haugbrott er slike bidrag til debatten om religionsskiftet interessante. Det er liten tvil om at gravhaugene er et uttrykk for før-kristne forestillinger, og det er bred enighet om å knytte hauglegging til forfedrekult og ritualer. Hvordan religionsskiftets *folkelige* kristendom plasserte haugene og de hauglagte i sin forestillingsverden er opplagt av betydning for tolkning av haugbrottene. Er det i det hele tatt tenkelig at vi kan se en kontinuitet fra forfedrekult til kristendom gjennom transformering av forfedrenes skjeletter eller eiendeler til kristne relikvier?

Selv om både Kristenretten og datidige prekener sterkt understreker forbudet mot å *blota til heiden gud eller til haugar eller horger* (Gulatings kristenrett) eller *tro på at landvetter er i lundene eller haugene eller fossene* (Nye Gulatings kristenrett), var dyrkingen av både beinrester og døde personers gjenstander en integrert del av både den folkelige religionen og av den formelle kristendommen nordmennene møtte i det kristne Europa. Relikviekult er dokumentert i Europa fra det 2. århundret, og spilte en viktig rolle i den germaniserte kristne kirken¹¹². Filologen Else Mundal mener at den norrøne kulturen også hadde elementer som gjorde det spesielt lett for helgenkult å vinne innpass som en del av kristen tro og praksis.¹¹³

¹¹² Fuglesang 2004, Gurevich 1988

¹¹³ Mundal 1995

Vi må tro at tilknytting til kraftfulle helgener og viktige relikvier ga lokale kirker status og, i en situasjon med høvdingkontrollerte kirker, sannsynligvis også politisk posisjon og prestisje.

Det store spørsmålet er selvsagt om beinrester etter hedenske forfedre i det hele tatt kan tenkes omformet til fokus for kristen relikviekult. Jørgen Haavardsholm berører dette spørsmålet i forbindelse med en drøfting av Halvdanshaugen på Ringerike, og mener som før nevnt at ”*man har mange eksempler fra europeisk middelalder på at viktige skikkelser, mytiske som historiske, fra den hedenske fortid har fått omskrevet sin biografi, og med tiden endt opp som kristne helgener.*”¹¹⁴ Haavardsholm hevder at det er fullt mulig at historien om Halvdan Svarte kan bære minner om regional pilgrimskult fra 1100 – 1200-tallet og at det sannsynlige haugbrottet i Halvdanshaugen kan ha blitt utført for å hente ut viktige relikvier. Historien om oppdeling av Halvdan Svartes lik som gjengis i kongesagaene, kan dermed reflektere kristen, og ikke hedensk praksis.

Det finnes en rekke eksempler på at europeiske geistlige var bekymret over en folkelig kristendom hvor grensene til gammel kult var uklare. Bekymringen gjaldt både helgen- og relikviekult generelt, mistanken om falske helgener og relikvier, og lite ønskelig religiøs praksis. På 700-tallet skriver biskop Claudius i Torino sin *Apologeticum*, der han kritiserer helgenkulten generelt, og mener at ”*if the images of saints are now venerated by those who renounced the cult of the devil, they have not renounced their idols, but only changed their names*”¹¹⁵. Munken Alkuin, som var Karl den stores rådgiver, preker til nyomvendte saksiske stammer på 800-tallet og maner til forsiktighet i Claudius ånd: ”*vi må også vokte oss for å drive religiøs kultus av avdøde mennesker. For selv om de levde et fromt liv, krever de ikke slike æresbevisninger*”¹¹⁶.

I en annen tekst fra 800-tallet, et brev fra biskop Amulo i Lyon til biskop Theodbold i Langres advarer førstnevnte mot en type folkelig religiøs praksis som har oppstått etter at to menn, ”*who claimed to be monks, brought to the aforesaid church of the holy martyr some bones said to be of some saint, which they claimed to have carried off either from Rome or from who knows what part of Italy*”¹¹⁷. Hundrevis av kvinner, både respektable kvinner og de fra lavere

¹¹⁴ Haavardsholm 1997

¹¹⁵ The Apology of Claudius of Turin

¹¹⁶ Alkuin, s 63

¹¹⁷ A letter of Bishop Amulo of Lyon

klasser, samlet seg i kirken, falt om i kramper. Til de geistliges store fortørnelse nektet de å følge prestenes bud om å oppgi denne formen for dyrking.

Guilbert fra Nogent, som levde fra 1053 til ca 1124 og var abbed i Nogent-sous-Coucy-klosteret, skrev et større verk om helgener og relikvier hvor han var fordømmer dyrkingen av døde som ikke hadde gjort annet enn å dø på en av påskedagene eller falle beruset ned i en brønn, for å nevne to av hans eksempler. Han er videre bekymret over at verdslige konger blir tillagt helbredende mirakler og ikke minst over at allmuen dyrker helgener hvor

”they know not even that which is to be known? For thou shalt find no record of him but his mere name. Yet, while the clergy hold their peace, old wives and herds of base wenches chant the lying legends of such patron saints at their looms and their broidering-frames; and if a man refute their words, they will attack him in defense of this fables not only with words but even with their distaffs.”¹¹⁸

At uortodoks folkelig kristen praksis ikke var ukjent i norsk middelalder ser vi av historien om bygdehelgenen Tollev Salemann på Sønstebø i Telemark hvor man *”i en norsk bygd har innrettet en helligdom for en fremtredende person ved å deponere liket i et hus og bruke selve huset til helligdom”¹¹⁹* Historien er referert utførlig av Emil Birkeli i hans arbeid om fedrekult i Norge.

Tanken om at rester fra de døde i haugene kunne hentes inn i kirkene og omformes til kristne relikvier kan også tolkes inn i *Tåtten om Olav Geirstadalv*. Som allerede nevnt avviser for eksempel Gunnhild Røthe imidlertid tanken om relikvieproduksjon som haugbruddårsak og understreker at kildematerialet vi har til rådighet ikke gir tegn på helgenkult av norsk opprinnelse før på helgenkongenes tid. En mer sannsynlig forklaring, mener Røthe *”er at gjenstander hentet fra gravhaugen kunne fungere som rituelle symbol knyttet til ulike overgangsritualer i førkristen religion, og at denne funksjonen ble videreført i myteform inn i det kristne middelaldersamfunnet.”¹²⁰* Denne tanken blir drøftet nærmere i de følgende kapitler.

¹¹⁸ Guilbert of Nogent, *Treatise on Relics*

¹¹⁹ Birkeli 1938, s 198

¹²⁰ Røthe 1997, s 39

KAPITTEL 5: HAUGBROTTENE FORSØKT FORKLART II – GJENSTANDENE

5.1 ER GRAVRØVERI LIKEVEL EN MULIG FORKLARING?

Da Brøgger i 1945 avviste at haugbrottene var resultat av *”rent og skjært gravrov”* og dermed satte i gang forskningsdebatten, var ett av hans sentrale argumenter at *”det er den døde selv og den dødes bolig, graven, som var haugbrottets mål, ikke hennes gull eller sølv eller andre ting.”*¹²¹ Dette er også en viktig grunn til at Capelle forkaster gravrøveri som eneste mulige forklaring på haugbrottene i Skandinavia.¹²² I forrige kapittel ble det imidlertid pekt på at det kan reises flere innvendinger mot å fokusere for sterkt på skjelettrestene. Det er derfor på sin plass å vurdere om premisset for hele forskningsdebatten, avvisning av gravrøveri, må revurderes.

Som nevnt i forrige kapittel mener Harald Andersen at gravrøveri er den mest sannsynlige forklaringen på haugbrottet i Jelling: *”The pattern of the finds becomes much more understandable, if one pictures the breakers-in as ordinary grave-robbers, whose object was to empty the chamber of valuables”*, skriver han.¹²³ I følge Andersen vil dette forklare at størsteparten av funnene i Nord-haugen i Jelling er deler av større gjenstander; biter av utskåret og malt treverk, hengsler, beslag etc., og at det som er funnet i innbruddsgangen over gravkammeret nesten utelukkende er istykkerslåtte rester av tregjenstander. Han ser for seg at gravrøverne har løftet kister og andre beholdere opp i innbruddsgangen, slått dem i stykker, sortert innholdet, tatt med seg metallobjekter og annet av verdi og latt trerestene ligge.

At gravrøvere i jakt etter verdifullt gravgods ville slått i stykker kister og beholdere er opplagt sannsynlig. Men det er ikke riktig når Harald Andersen hevder at *”nothing suggests that plundering of heathen tumuli was a crime in the Middle Ages or later”*.¹²⁴ Som nevnt i kapittel 2 har den norske landsloven fra 1267 en bestemmelse som regulerte haugbrott eller graving etter gods i annen manns jord, noe som både forteller oss at lovgiverne så et behov for å regulere denne typen virksomhet og at det antakelig forekom at folk tok seg til rette på dette

¹²¹ Brøgger 1945, s 15

¹²² Capelle 1978

¹²³ Andersen 1995, s 295

¹²⁴ Andersen 1995, s 296

området. I Norge var det derfor i alle fall ikke fritt fram for eventuelle *modige og djerpe menn* (som) *efterat de hadde brutt haugens stengsler, røvet de døde for deres beste våpen, gull og sølv*, for å bruke formuleringen fra Skjoldungesagaen.

Nå hevder imidlertid Brøgger at de ødeleggelser man har kunnet observere i hauger som Oseberg og Gokstad langt overgår det som er nødvendig for å få tak i eventuelle verdigjenstander; *”for å få med seg alt dette behøvde de ikke hugge i stykker dronningens praktseng, «drepe» den så å si, så meget mindre som disse fine sakene i Oseberggraven tydeligvis har ligget i en av ekekistene”*.¹²⁵ Her er det imidlertid andre forskere som er av en annen oppfatning. Arkeolog Frands Herschend, som for øvrig tolker haugbrottet i Oseberg innenfor rammen av *translatio*, har forsøkt å rekonstruere situasjonen haugbryterne var i.¹²⁶ Han mener at møbleringen av gravkammeret gjorde det nødvendig å kaste ut restene etter den eldre kvinnen og slå i stykker sengen for å få tilgang til den yngre kvinnens skjelett og til kistene i den nordøstre delen av gravkammeret. Dermed får de store ødeleggelsene en logisk forklaring.

Når det gjelder Gokstad, innrømmer Brøgger selv at det er store mangler ved beskrivelsen av haugbrottet; *”Spørsmålet om det gamle innbruddet ser ikke ut til å ha interessert Nicolaysen. Noen dagbok har han ikke ført, derfor blir en mengde viktige spørsmål som reiser seg omkring graven og funnet for alltid uten svar.”*¹²⁷

Igjen ser vi altså at de arkeologiske kildene ikke gir entydige svar. Denne delen av Brøggers argumentasjon mot en gravrøveriforklaring bør derfor brukes med forsiktighet. Han reiser imidlertid en rekke andre innvendinger som kanskje har større gyldighet. Oppsummert er disse:

- Det store flertall av norske gravhauger fra folkevandrings- og vikingtid er ikke brutt. Det samme synes å være tilfelle med de store haugene fra bronsealderen. Dersom haugbrottene forklares med skattejakt på et senere tidspunkt, er det merkelig at ikke også disse er åpnet.

¹²⁵ Brøgger 1945, s 5

¹²⁶ Herschend 2000, s 144 - 145

¹²⁷ Brøgger 1945, s 6

- De store haugene som ikke inneholder graver, som Salhusaugen på Karmøy og Farmannshaugen ved Tønsberg, er ikke brutt, selv om de ligger i samme område som brutte storhauger. Dette sannsynliggjør at de som foretok haugbrottene visste hva haugene inneholdt og hva de var ute etter.
- Det er uvanlig å finne gjenstander av gull og sølv i graver fra vikingtiden, skatter med gull og sølv ble isteden lagt *”i urd og jord, i røis eller mellem svære stein på bortgjemte steder som ikke skulle finnes”*.¹²⁸ At noen skulle gå i gang med bryting av haug for å lete etter gull og sølv når det var liten sjanse for å treffe på dette, er ikke sannsynlig.
- Haugbrottene er store og krevende arbeider som ikke kan ha foregått i skjul. Det virker usannsynlig at bygdefolk og jordeiere skulle akseptere at skattejegere herjet med gravhaugene på en slik måte.
- Respekten for slektens døde, folketro og forestillinger som angikk haugbu og grav, gjør det usannsynlig at egnens egne innbyggere skulle begi seg ut på arbeidskrevende skattejakter for egen vinning.

Arkeolog Atle Omland utdyper Brøggers siste punkt i en artikkel fra 2002.¹²⁹ Gjennom å studere artikler fra 1800-tallet i det arkeologiske tidsskriftet *Urda* og i årsberetningene til Foreningen til norske fortidsminnesmerkers bevaring, viser han at selv om ideen om at det fantes skatter i haugene sto sterkt blant bøndene, var det svært få som kunne framlegge håndfaste bevis på at det hadde vært gravd i nyere tid. Ofte ble det hevdet at gravingen var gjort av fremmede:

*”På Sunnmøre skulle nordfarerne ha undersøkt gravrøysene, i Nordland fant fremmede fiskere skatter i gravhauger, i Hordaland gravde austmenn i haugene, omreisende fanteflokker fant rask i haugene da de gravde på nettene, hallingdøler framsto som haugåpnere i Eidsfjord, og på Østlandet var skattegraveren oftest en svenske”*¹³⁰

1800-tallstidsskriftene inneholder også utallige referanser til den respekt for haug og gravfred som bøndene ga uttrykk for når arkeologene ønsket å undersøke haugene.

¹²⁸ Brøgger 1945, s 16

¹²⁹ Omland 2002

¹³⁰ Op. Cit

Konklusjonen må bli at mange av Brøggers argumenter fortsatt står sterkt. Selv om reimleikmotivet forlates, betyr ikke dette at vi må godta gravrøveri for personlig vinning som forklaring på brottene. Avvisning av *"rent og skjært gravrov"* ser ut til å ligge fast. Det virker som om haugbryterne visste både hvilke hauger de skulle åpne, hvordan haugene var konstruert og hva de var ute etter. Vi må også anta at de omfattende haugbrottene er foretatt i forståelse med bygdefolket. Etter å ha slått fast dette kan vi gå over til den andre haugbrottforklaringen som fokuserer på gjenstandene fra haugene; dyrgripmotivet.

5.2 DYRGRIPER – HVA BLE HENTET I HAUGEN?

Muligheten for at haugbrottene ble foretatt for å hente opp bestemte gjenstander er nevnt av de aller fleste forskere. Dette motivet er også svært til stede i de litterære kildene. *"Det episke grunnlaget for haugbrott synest mest utan unntak å vera våpenhenting, i det den døde hadde fått med seg i haugen eit utifrå godt våpen, gjerne eit sverd"*, skriver Olav Bø i Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder.¹³¹ I en drøfting av dyrgripmotivet er det derfor naturlig å ta utgangspunkt i de litterære kildenes beskrivelser og lete etter et mønster. Hvilke gjenstander ble hentet opp, hvilke kvaliteter og egenskaper ble tillagt disse gjenstandene?

Referanser til opphenting av dyrebare gjenstander fra haugene etter haugbrott finner vi i åtte ulike skriftlige kilder:

- En fortelling om Olav den Hellige (Tåtten om Olav Geirstadalv)
- Fire islendingesagaer (Harðar saga, Grettis saga, Barðar saga, Soga om Røykdølene)
- To fornalderssagaer (Hromund Gripsson saga, Hervarar saga)
- En referanse fra Landnámabók som er fulgt opp i to ulike islendingesagaer (Sagaen om Laksdølene, Kormaks saga)

Handlingen i de fleste skriftlige kildene er allerede kort referert i kapittel 2, og vi vil i denne sammenhengen derfor gå rett på gjenstandene som hentes opp av haugene. I tråd med Else

¹³¹ Bø 1961, s 245

Mundals anbefaling om å inkludere sjangeraspektet i analysen av litterære kilder, er kildene gruppert etter sjanger og hver sjanger vil drøftes for seg.¹³²

Kongesaga/hagiografi: Tåtten om Olav Geirstadalv

Tåtten om Olav Geirstadalv er inngående analysert av Gunnhild Røthe, og drøftingen her bygger i stor grad på hennes arbeid.¹³³ Det finnes seks ulike varianter av denne fortellingen i håndskriftmaterialet. I alle kildene henter haugbryteren Hrane opp tre gjenstander fra haugen; et belte, et sverd og en ring. I en av variantene forekommer dessuten en stav.¹³⁴ Beltet brukes i fortellingen som magisk rekvisitt under Olav den Helliges fødsel, det er først når beltet blir spent på dronning Åsta at barnet blir forløst. I følge Røthe er bruk av belter og remser med helgennavn vanlige forløsende midler i middelalderen, og hun refererer flere eksempler hvor belter som har tilhørt helgener spiller denne rollen.¹³⁵ Hun refererer samme sted også til en episode i Morkskinna hvor Hellig Olavs belte blir brukt som helbredende kristen relikvie.

Sverdet fra haugen er navngitt *Bæsing* i noen kilder og *Neite* i andre. Det blir overlevert Olav som ungdom. Sverdet tillegges magisk kraft. Røthe mener sverdet skifter navn fra det opprinnelige *Bæsing* til *Neite* når Olav Haraldsson skifter status fra vikingkonge til landkonge.¹³⁶ Snorre Sturlasson beskriver i *Heimskingla* hvordan *Neite* etter Olav Haraldsons død legger ut på en lengre reise og til sist blir hentet i Miklagard for å fraktes til Nidaros som kristen relikvie.¹³⁷

Ringen fra haugen er av gull og svært dyrebar. I fem av de seks kildene er det en armring, i den siste en finger링. Ringen dukker i motsetning til sverdet og beltet ikke opp som kristen relikvie i den øvrige litteraturen om Olav den Hellige.

I følge kunsthistoriker Martin Blindheim er både belte, armring, sverd og stav verdslige herskersymboler i middelalderen.¹³⁸ Med dette som utgangspunkt har Røthe analysert gjenstandene, og hun finner at de har en dobbel funksjon. På den ene siden symboliserer de overføring av herskermakt fra den gamle kongen (Olav Geirstadalv) til den nye kongen (Olav

¹³² Mundal 1991

¹³³ Røthe 1997, Røthe 2004

¹³⁴ Røthe 2004, s 78

¹³⁵ Op. Cit, s 75

¹³⁶ Op. Cit, s 67

¹³⁷ Heimskringla III, s 369 – 371

¹³⁸ Blindheim 1985, s 63

den Hellige). På den andre siden symboliserer transformasjonen av herskersymbolene til relikvier overgangen fra et førkristent til et kristent kongedømme.¹³⁹ Ut fra tåttens tilknytning til hagiografisk litteratur er det derfor betegnende at ringen er den av gjenstandene som får minst oppmerksomhet. Mye tyder på at nettopp en armring eller halsring av gull er blant de sentrale førkristne herskersymbolene. Gro Steinsland knytter i sin analyse av Skírnismál ringen sterkt til før-kristen herskermakt.¹⁴⁰ Ringens symbolske rolle tones ned i tåtten fordi den er for nært knyttet til før-kristen herskerideologi, foreslår Gunnhild Røthe.¹⁴¹ Ringen er imidlertid som vi skal se definitivt til stede i andre sjangeres beskrivelse av haugbrott.

Islendingesagaene: Harðar saga

Haugbrottet i vikingen Sótis haug er noe av det første som skjer etter at sagaens helt Hord har kommet til Gautaland. Etter å ha beseiret haugbuen velger Hord ut tre dyrebare gjenstander av skattene fra haugen; ring, sverd og hjelm. Det er i haugbrottsekvensen særlig gullringen som står i sentrum. Når Hord endelig beseirer Sóti ved hjelp av lyset fra et voksllys og kan dra ringen av haugbuens arm sier Sóti:

*Hörður rændi mig
hringnum góða.
Hálfu síður vildag
hans um missa
en gervallrar
Grana byrðar.
Hann skal verða
að höfuðbana
þér og öllum
þeim er eiga.*

*Hord robbed me
of the good ring.
Half as willingly
would I lose it
as all the gold
borne by Grani.
It shall become
your killer
and all of theirs
who own it¹⁴²*

Både haugbrottet og Sótis forbannelse blir viktige drivkrefter i sagaen. Haugbrottet gir Hord ære og status nok til å be om gifte med Harald Jarls datter, Helga. Men Sótis forbannelse hviler over Hord og fører til dramatiske hendinger hjemme på Island. Erobringen av ringen gjør at diseskikkelsen Þorgerð Hörgabráð ikke lenger vil holde sin hånd over familien og at gudene vil forlate hovet på familiegården. Hords far blir rasende, brenner ned både hov og gudebilder, men dør samme kveld. Ikke lenge etter hjemkomsten til Island blir Hord dømt

¹³⁹ Røthe 1997, Røthe 2004

¹⁴⁰ Steinsland 1991

¹⁴¹ Røthe 2004, s 77

¹⁴² Harðar saga, s 42

fredløs for et drap begått med sverdet fra haugen. Han flykter og bosetter seg med en flokk av andre fredløse på øya Holm i Hvalfjorden. Både ringen og sverdet er sentrale gjenstander i skildringen av Hords død og hevndrapene som følger. Begge gjenstander navngis i sagaen som *Sótanautr*. Hjelmen spiller ingen rolle videre i sagaen.

Islendingesagaene: Grettes saga

Etter å ha seilt fra Island og forlist ved norskekysten ender Grette opp hos Torfinn på Haramsøy. Torfinn var lendmann og *höfðingi mikill*, en stor høvding. Innbruddet i haugen til Torfinns far, Kár den gamle, er det første storverket Grette gjør etter ankomsten til Norge. Det sentrale objektet fra haugen er et godt kortsverd (*sax*). Igjen er erobringen ledsaget av en strofe:

*Fékk í firna dökkum,
fell draugr, tekit haugi
sax þats seggja vexir
sár, hyrlestir böru.
Ok skyldi mér aldri
jalms dýrlogi hjalma
ýtum hættr, ef ættak,
angrs hendi firr ganga*

*Dypt i den dørke graven
draugen jeg felte og røvet
sakset som når det svinges
Sårer en mann til bane
fikk jeg til eie det fagre
farlig blinkende sverdet
skulle jeg aldri slippe
Skatten av mine hender¹⁴³*

Torfinn nøler med å overlate sakset til Grette; ”*því að það fékk eg aldri af feðr mínum meðan hann lifði*”, (for aldri ville far min gi meg det mens han levde)¹⁴⁴, sier han. Først gjennom et nytt storverk, når Grette ved hjelp av list, kløkt og styrke redder Torfinns hustru og huslyd fra angrep fra fredløse, blir sakset hans. Samtidig blir vennskapet mellom Grette og Torfinn beseglet, et vennskap som kommer godt med når Grette senere kommer i klammeri med Sveinn Jarl. Sakset fungerer på denne måten som en bekreftelse på vennskapet mellom de to. Men i motsetning til når kongen gir et sverd til en av sine menn i kongesagaene, innebærer overleveringen ikke at Grette underordnes Torfinn. Isteden understreker Torfinn sterkt at det er Grette som har noe til gode hos han: ”*En aldri fæ ek launat þér þinn velgrning, ef þik stendr engi nauðr*”, (aldri får jeg lønt deg for velgjerningen din før du kommer i nød) sier Torfinn.¹⁴⁵

¹⁴³ Grettes saga, s 60

¹⁴⁴ Grettes saga, s 60

¹⁴⁵ Grettes saga, s 72

Sverdet blir hos Grette resten av sagaen og spiller en viktig rolle i sagaens siste del. Da Grette ligger hardt såret på Dragnøy og blir overfalt av Torbjørn, understrekes det at sverdet han bruker å forsvare seg med er *Kársnaut*, sverdet fra haugen.¹⁴⁶ Etter at Grette er drept bruker Torbjørn sverdet for å hogge av Grettes hode, og han beholder sverdet som et bevis på at det var han som drepte Grette. Dette blir senere Torbjørns bane, da Grettes bror sporer han opp i Miklagard og ser han vise fram sverdet og skryte av drapet. Grettes bror griper sverdet og dreper Torbjørn med det.¹⁴⁷

Islendingesagaene: Barðar saga

I Barðar saga opptrer både ring og sverd, og i tillegg brynje og hjelm, som rekvisitter i haugen, og her er deres rolle først og fremst å signalisere kongeverdighet og gi motiv for haugbrottet. Da den døde kong Raknar viser seg ved Olav Tryggvasons hoff på julaften er han iført ringbrynje, hjelm og sverd. Han har et gullbånd om halsen og en gullring rundt armen. Disse gjenstandene vil han gi til den som tør søke han opp: ”*ek skal bjóða til eignar gripi þessa sem eg hefi hér nú þeim manni sem þá þorir at sækja til mín*”, sier han.¹⁴⁸ Gjест Bårdsson tar utfordringen og legger med kong Olavs støtte ut på ferd mot Raknars haug, med både prest og seidemenn i følget. Han bryter haugen og finner til sist Raknar: *Men hafði hann á hálsi sér harðla glæsiligt og digran gullhring á hendi. Í brynju var hann og hafði hjálm á höfði en sverð í hendi*. (Um halsen hadde han eit ovleg glimande band og ein diger gullring på handi. Han var i brynja og hadde hjelm på hovudet og sverd i handi).¹⁴⁹ Først ved å love å bli kristen klarer Gjест å gjennomføre haugbrottet og drepe Raknar. Gjenstandene tar han med tilbake til kong Olav. Han mottar dåpen, men blir samme natt oppsøkt av sin døde far og blindet av han for sitt svik mot den gamle tro.

Islendingesagaene: Soga om Røykdølane

Haugbrott og våpenhenting spiller ingen bærende rolle i denne sagaen, men i ett kapittel fortelles det om hvordan Torkjell Geirason får tak i sverdet *Skjevilsnaut*, et sverd *þótti honum þat allgóðr gripr og bar þat lengi ævi* (han heldt det for å vere ein svært verdfull eignelut og bar det i lang tid)¹⁵⁰. Sverdet hentes opp fra nordmannen Skjevils haug for bruk i forbindelse med holmgang. Etter å ha seiret i holmgangen, sørger Torkjell for å få sverdet lagt tilbake i

¹⁴⁶ Grettes saga, s 260

¹⁴⁷ Grettes saga, s 273

¹⁴⁸ Barðar saga, s 160

¹⁴⁹ Barðar saga, s 167

¹⁵⁰ Soga om Røykdølane, s 213

haugen, men om natten kommer Skjevil til han i drømme, slår fast at Torkjell er en verdig arvtaker: ”*Ok vil ek gefa þér sverðit því at ek þarf þess nú ekki en þú ert svá vaskr maður at ek ann þér allvel at njóta*” (Og eg vil gi deg sverdet, for no treng ikkje eg det, og du er slik ein djerv kar at eg fullt unner deg å ha glede av det), sier han.¹⁵¹

Islendingesagaene: Oppsummert

En inngående drøfting av den litterære funksjonen haugbrottene spiller i disse fire islendingesagaene faller utenfor denne oppgavens rammer, men sagaene inneholder noen interessante felles trekk; for det første gjelder det sammenhengen mellom haugbrottet og heltenes skjebne, for det andre navngivningen av dyrgripene fra haugen.

I sin analyse av islendingesagaene påpeker Preben Meulengracht Sørensen at sagaene handler om menn i alle aldre, men ”*først og fremmest om den unge mand og den voksne etablerede mand*”.¹⁵² Han viser hvordan den unge mannens utreise fra Island, til Norge eller kanskje enda lenger, er et ledd den fornemme unge mannens utvikling. Gjennom sine heltegjerninger ute skaffer den unge mannen seg berømmelse, ry og heder, han viser at han har de fysiske og psykiske egenskaper som er nødvendig for å vende tilbake til Island som en mann av ære. Etter hjemkomsten til Island, med påfølgende giftermål og familieetablering på gården er det ikke lenger berømmelsen og ryet som er det viktigste, men det å garantere og forsvare husstandens fred og samfunnets orden. Normsystemet for mannen er det samme, men realisert i to ulike faser av mannens liv, hevder Meulengracht Sørensen.¹⁵³ Haugbrottene som Hord, Grette og Gjest foretar passer slik godt inn i konstitueringen av de tre som unge menn med *orðztirr* (berømmelse, ry, heder). Men slående nok er det ingen av de tre som opplever å kunne sitte på familiegården *í virðingu sinni* (i sin verdighet) etter at de har vendt tilbake til Island. Hord og Grette må leve den fredløses liv, mens Gjest blir blindet og dør.

Det er også interessant at islendingesagaene konsekvent navngir de sentrale opphentedede gjenstandene med bruk av substantivet – *nautr*. Gjenstandene er nært knyttet til de gravlagte, og i enkelte tilfelle inngår forbannelser og magi i forholdet mellom gjenstand og eier. I en artikkel fra 1982 drøfter historikeren Aaron Gurevich gjenstandenes betydning i eddadiktene og hans beskrivelse synes relevant også her:

¹⁵¹ Soga om Røykdølane, s 213

¹⁵² Meulengracht Sørensen 1995, s 220

¹⁵³ Op. Cit, s 222

*They not only serve the heroes but also exert an influence on them. The hero is not self-contained; his armament and wealth are a direct extension of his self. The names of swords, horses, ships and beakers, so often mentioned in poetry and in the sagas, attest their specific connection to their owners.*¹⁵⁴

Erobringen eller overleveringen av gjenstandene, enten de nå fremstilles som magiske gjenstander, verdighetstegn eller rett og slett spesielt gode våpen, kommer etter direkte interaksjon mellom den døde eieren og den unge helten. Gjennom haugbrottet og erobringen av gjenstandene etableres kontinuitet mellom den døde i haugen og den levende helten, en kontinuitet som får avgjørende betydning for haugbryterens videre skjebne. Dette motivet blir enda klarere i den neste sjangeren vi skal drøfte; fornaldersagaene.

Fornaldersagaene: Hromund Gripssons saga

Også i denne sagaen er haugbrottet en av de første heltegjerningene som hovedpersonen utfører etter avreisen fra Island. Gjenstandene som hentes fra haugen er en ring, et halssmykke og sverdet Misteltein. Haugbrottet gir Hromund stor ære; *Eptir þetta var Hrómundr mjök frægr, vinsæll ok stórgjöfull*, sier sagaen.¹⁵⁵ Det er sverdet som er det sentrale klenodiet i fortellingen. Misteltein har nærmest personlige egenskaper og vilje, det følger Hromund og søker seg tilbake til han etter at det er mistet i vannet under en kamp på liv og død ved en isrák. Haugbrottet og erobringen av sverdet knytter Hromund til kongens datter, Svanhvit, de gifter seg, og *eru af þeim komnar konunga ættir ok kappar miklir*, fra dem stammer kongsætter og store krigere, avslutter sagaen. Ringen fra haugen gir Hromund bort, noe som fører til splid og fiendskap. Halssmykket omtales ikke.

Fornaldersagaene: Hervarar saga

I den andre av fornaldersagaene er sverdet det eneste klenodiet fra haugen, og her er det ikke bare magisk, sverdet *Tyrving* er av mytisk opprinnelse. Det ble smidd av dverger for Odins sønnesønn *Svafrlami*, erobret i kamp av Arngrim som også erobrer og fester Odins oldedatter Eyfura.¹⁵⁶ Deres sønn Anganty får Tyrving, det følger han i haugen, og der hentes det opp igjen av Angantys datter Hervor. Hele sekvensen hvor sverdet hentes fra haugen er i kvads form, noe som har fått for eksempel P. A. Munch til å mene at denne delen av sagaen er av

¹⁵⁴ Gurevich 1992, s 150

¹⁵⁵ Hromund Gripssons saga, s 279

¹⁵⁶ Sagaen finnes i tre manuskripter. Tyrvings tilknytting til Odin mangler i den såkalte R-versjonen av sagaen .

langt eldre dato enn fortellingen som helhet.¹⁵⁷ På mange måter er det sverdet Tyrving som er hovedpersonen i Hervarar saga, hvor vi følger våpenets vandring fra slektsledd til slektsledd. Fra dvergens side er det utstyrt med en forbannelse om nidingsverk og død som blir fortellingens drivkraft, men det stopper ikke Hervor fra å hente det opp:

*Vel gerðir þv,
víkinga niðr,
er þv seldir mer
sverð ór havigi;
betr þickivmz nv,
bvðlvngr! hafa
en ek Norege
næða ollvm.*

*You do well, Sir
warrior kinsman
if from the grave
you give the sword;
I'd rather have that
regal lord
than all Norway
beneath my sway¹⁵⁸*

I fornalderssagaene er altså sverdene fra haugene, Tyrving og Misteltein, ikke bare symboler på overføring av makt og verdighet fra den døde til den levende, de er gjenstander som via magiske egenskaper aktivt styrer fortellingenes helter og deres videre skjebne. Haugbrottet og erobringen av Misteltein fører Hromund og Svanhvit sammen og gir opphavet til kongsætter. Tyrving er på sin side et sterkt symbol for båndet mellom Arngrims familie og Odin. Etablering av en slik mytisk genealogi finner vi også i andre litterære sjangere. Skaldekvadene *Ynglingatal* og *Haleygjatal*, har begge som bærende tema å skildre en herskerslekts mytologiske opphav. Temaet er inngående drøftet i forskningsdebatten, for eksempel i arbeider av Gro Steinsland.¹⁵⁹

Landnámabók

Også i den siste fortellingen om haugbrott og dyrgriper handler det om et navngitt sverd. I Landnámabók fortelles det kort om at Midfjords-Skjegge bryter opp gravhaugen til kong Rolv Krake og henter sverdet Skofnung.¹⁶⁰ Det samme sverdet opptrer i to av islendingesagaene. I Kormaks saga bruker Kormak trolldom for å få Midfjords-Skjegge til å låne han Skofnung til bruk i en holmgang. I Sagaen om Laksdølene er sverdet i hendene på Skjeggens sønn Eid som låner det til sin venn Thorkel Eyjólfsson. Thorkel beholder sverdet. Sverdet blir tapt når Thorkel forliser med sitt skip og drukner, men driver til lands og finnes senere av Thorkels sønn Gellir.¹⁶¹ Skofnungs vandring fra havets bunn til sin eier er parallell med Mistelteins

¹⁵⁷ Munch 1922, s 117

¹⁵⁸ Hervarar saga, s 220

¹⁵⁹ Steinsland 1991

¹⁶⁰ Landnámabók, s 57

¹⁶¹ Sagaen om Laksdølene, kapittel 62 og 76

vanding i Hromund Gripssons saga. I Kormaks saga blir sverdets magiske karakter understreket; det må behandles varsomt, sola må ikke skinne på hjaltet, når det trekkes, må dette gjøres på en særegen måte:

.. rétt fram brandinn og blás á. Þá mun skríða yrmlingr undan hjaltinu. Halla sverðinu ok ger honum hægt að skríða undir hjaltit.

*Hold the edge toward thee, and blow on it. Then will a little worm creep from under the hilt. Then slope thou the sword over, and make it easy for that worm to creep back beneath the hilt.*¹⁶²

Ringen og sverdet

Gjenstandene som hentes opp fra haugene i de norrøne haugbrottfortellingene kan summeres opp via følgende tabell:

Kilde	Gjenstander	Navn	Symbolisk betydning	Kommentar
Tåtten om Olav Geirstadalv	Belte Sverd Gullring	Bæsing (Neite)	Magisk rekvisitt Magisk verdighetssymbol Verdighetssymbol	Senere relikvie Senere relikvie
Harðar saga	Gullring Sverd Hjelm	Sotanut Sotanut	Magisk verdighetssymbol Særlig godt våpen	Forbannet
Grettes saga	Sverd	Kárnaut	Særlig godt våpen	
Barðar saga	Halsring Gullring Brynje Sverd Hjelm		Verdighetssymbol Verdighetssymbol Verdighetssymbol Verdighetssymbol Verdighetssymbol	
Soga om Røykdølane	Sverd	Skjevilsnaut	Særlig godt våpen	
Hromund Gripssons saga	Sverd Gullring Halssmykke	Misteltein	Magisk verdighetssymbol	Fra havet og tilbake
Hervarar saga	Sverd	Tyrving	Magisk verdighetssymbol	Mytologisk opphav
Landnámabok	Sverd Øks	Skofnung Hjalte	Magisk våpen	Opptrer i to andre sagaer

¹⁶² Kormáks saga, s 235

Som det framgår er det særlig to typer gjenstander som er av betydning i fortellingene; ringen og sverdet. Som tidligere nevnt synes det som hals- eller armring av gull er et sentralt symbol for herskermakt i før-kristen tid. Den mytiske modellen er ringen *Draupne* som i likhet med haugbrott-ringene vandrer mellom de levende og de dødes verden. Den legges på Balders bål, hentes tilbake fra Hel og opptrer senere som rekvisitt når Skirne skal fri til Gerd på Frøys vegne.

5.3 SVERDET SOM HERSKERSYMBOL

Det er mye som tyder på at sverdet også har en rolle som herskersymbol. Flere forskere mener som allerede nevnt at det i helt fra bronsealderen og opp til vikingtiden var et nært samband mellom metallurgi og magi. Arkeologen Terje Gansum argumenterer for at dette sambandet også er nedfelt i mytene. Han nytolker for eksempel en strofe fra *Völuspá* som et mytisk bilde på produksjonen av jern og stål:

*Austr sat in aldna
í Járniði
ok fæddi þar
Fenris kindir;
verðr af þeim öllum
einna nökkurr
tungls tjúgari
í trolls hami*

*I aust sat gamle
Jarn-gygri
Og fødte der
Fenres ungar;
Ein vert umfram
av alle desse
solar-tjuven
i trolle-ham*¹⁶³

I Gansums analyse blir *Járniði* smelteovnen, *Fenris kindir* blir våpen, *tungls tjúgari* blir smedens esse og et skinnende våpen blir det som er *í trolls hami*.¹⁶⁴

Mens jernet dermed fødes av jorden, symbolisert ved jotunkvinnen, er det en annen form for mytiske vesener, dvergene, som omdanner jernet til våpen, og som utstyrer våpnene med magiske egenskaper: Dvergene smidde *Dáinsleif*, sverdet som må volde en manns bane hver gang det blottes og dermed setter i gang Hjadningekampen. Dulin og Dvalin smir *Tyrving*, som alltid bringer seier og som biter i jern som i klede, men som dvergene også utstyrer med forbannelse om mannebane og nidingsverk. Regin smir *Gram* for Sigurd Fåvnesbane, sverdet som er så skarpt at det kløyver både en ulldott som driver med vannet og Regins ambolt.

¹⁶³ *Völuspá*, s 7

¹⁶⁴ Gansum 2004, s. 46

Også i overleveringen av sverdene er det mytiske innslaget sterkt. Tyrving er som nevnt symbolet på sagaheltenes guddommelige opphav. I Reginsmål er det et uheldig møte mellom Regins far og brødre og gudene Odin, Loke og Høne som setter i gang hendelseskjeden som leder fram til Sigurd Fåvnesbanes kamp med dragen. Også sverdet Gram har mytisk opphav, det er smidd på ny av delene av sverdet som Sigurds far trakk ut av treet i kong Volsungs hall, sverdet som var plassert der av Odin.

I kvadet om Helge Hjorvardsson spiller sverdet en sentral rolle når den navnløse Hjorvardsønnen møter Svåva, får helgenavnet og styres inn mot det som kan gjøre at han kan bli den han er skjebnebestemt til å bli, helten og herskeren som rår over gullringer og vinner heder, som hevner sin morfar og tar tilbake makten i Svåvaland:

*Sverþ veit ek liggja
í Sigarsholmi
fjörvm föra
en fimm toga;
eitt er þeirra
öllum betra
vínasta böll
ok varíþ gvlli.*

*Sverd veit eg liggje
i Sigarsholmen
fire færre
enn femti er der;
eitt er av desse
alle det beste
skjolde-kløyvar
slegi med gull*¹⁶⁵

Også i Heimskringla har navngitte sverd karakter av herskerregalier, for eksempel får Håkon den Gode sverdet Kvernbit i gave av sin fosterfar Adalstein. Allerede nevnt er Olav den Helliges sverd Neite, som opprinnelig kom fra haugen til Olav Geirstadalv og etter Olav Haraldsons død vandrer fra Stiklestad til Miklagard før det blir returnert til Nidaros som Hellig Olavs relikvie.

Sverdets rolle i de norrøne litterære kildene gjør det altså rimelig å se på det som herskersymbol. Den nære tilknytning til myter og mytiske skapninger gjør det rimelig å anta at symbolrollen bygger på førkristne forestillinger. Gjennom sverdenes, og delvis også ringenes, viktige rolle i haugbrott-kildene sannsynliggjøres det dermed at disse fortellingene har tatt opp i seg elementer av førkristen myte og ritual. Dette vil drøftes videre i Kapittel 7.

¹⁶⁵ Helgakviða Hjörvarðssonar, s 173

5.4 SPOR ETTER DET SOM ER BORTE

Dyrgripmotivet for haugbrott hviler tungt på de litterære kildene, og annerledes kan det neppe være, det er jo vanskelig å finne arkeologiske spor etter gjenstander som er fjernet fra haugene. Det er imidlertid fristende å peke på to eksempler som kanskje kan inspirere til videre arkeologisk forskning som kunne belyse temaet; Storhaug på Karmøy og Guldens hög i Husby-Långhundra.

Ringen og sverdet igjen

Skipsgraven Storhaug på Karmøy ble gravd ut allerede i 1880-årene under til dels turbulente omstendigheter. Arkeolog Arfrid Opedal behandler funnet inngående og oppsummerer forskningen som er gjort på haugen og gjenstandene i nyere tid.¹⁶⁶ Datering av haugen er gjort av Bjørn Myhre, blant annet gjennom bruk av C14-metoden. Han anslår at haugen er bygget en gang mellom 680 og 800, dermed er det den eldste av de kjente store skipsgravene i Norden. Storhaug har antakelig ikke vært utsatt for haugbrott. Gravgodset er rikt. Foruten skipet, redskaper og gjenstander av tre inkluderer det flere prydgjenstander og våpen; en oval og dekorert armring av gull, to sett spillebrikker av henholdsvis rav og glass, et tveegget sverd, et enegget sverd, et spyd, et pilkogger med piler og en kniv.

I vår sammenheng er det to av gjenstandene som er av særlig interesse; gullringen og det tveeggede sverdet. Funn av armringer av gull i graver er i følge Opedal svært uvanlig, men ikke helt ukjent. Hun henviser blant annet til armringen fra frankerkongen Childeriks grav, som har stort sett samme form som ringen fra Storhaug. *”Ringene gjenspeiler trolig en ensartet, felles elitekultur over store deler av Europa. De kan ha hatt en symbolsk mening som svært mange kunne forstå.”*, foreslår hun.¹⁶⁷ Den andre særegne gjenstanden er det tveeggede sverdet, som Opedal drøfter inngående. Hun understreker at sverdet er dårlig bevart og at det er vanskelig å trekke noen sikker konklusjon om sverdtypen, *”men det tveeggede sverdet fra Storhaug ligner en gruppe kontinentale sverd som forbindes med frankerne og kongene deres på 700-tallet”*.¹⁶⁸ Videre understreker hun at tveeggede sverd, både på kontinentet og i det vestlige Norge, synes å være forbeholdt de rikeste gravene.

¹⁶⁶ Opedal 1998, Opedal 2005

¹⁶⁷ Opedal 1998, s 53

¹⁶⁸ Opedal 1998, s 45

At Storhaug-graven inneholdt begge de viktigste haugbrott-rekvisittene forteller kanskje ikke noe om hvilke dyrgriper som eventuelt er fjernet fra andre skipshauger, men vi får i alle fall bekreftet at ring og sverd av sjelden kvalitet kunne følge en høvding i haugen.

Sverdet i urnen

Gulldens hög ligger ved Husby-Långhundra i Uppland i Sverige. Haugen ble gravd ut 1988 – 1993 og er beskrevet av Birgit Arrhenius og Gunilla Eriksson.¹⁶⁹ Haugen er bygget over en grav fra vikingtiden, på et område hvor det allerede var eldre graver fra før. Det er interessante trekk ved konstruksjonen av haugen, ikke minst flere lag med trekull i ringform under torven, noe som får Arrhenius til å trekke paralleller til Haugar i Vestfold. Graven er en branngrav og inneholdt tre leirkar med brente ben, ett kar med brente ben av en ung kvinne, ett kar med brente ben av en voksen mann og ett kar med blanding av brente ben fra menneske og dyr. I vertikal stilling langs karene var det stukket ned et sverd. Sverdet var *”et typisk s.k. H-svärd men innläggningar, tauchering, med vertikal striering av trådar gjorde av mässing på hjalt og knapp. Såväl överhjältet som underhjältet är på undersidan försedda med en skiva gjord av förgyllt silver.”*¹⁷⁰ Sverdet er datert til sent 800-tall.

Religionshistorikeren Andreas Nordberg har med utgangspunkt i sverdet i Gulldens hög analysert vertikalt plasserte våpen i vikinggraver.¹⁷¹ Med hjelp av data fra blant annet arkeologen Anne-Sofie Gräslund har han samlet opplysninger om en rekke graver hvor dette forekommer. I de aller fleste tilfellene dreier det seg om hauger og om hauger som inneholder branngraver. Det geografiske tyngdepunktet er Mälardalen og Åland.

Forekomsten av vertikalt nedsatte sverd i branngraver er interessant i drøftingen av dyrgripmotivet. Som allerede nevnt er det temmelig sikkert at flere av haugene på Borre-feltet i Vestfold er branngraver. Dersom det kan tenkes at skikken med å plassere sverd vertikalt gjennom brannlaget i haugen også var i bruk på Borre, vil dette kunne støtte dyrgrip-motivet også i analysen av disse haugbrottene. En videreføring i en norsk sammenheng av det arbeidet Nordberg startet i Sverige skulle dermed være et interessant emne for videre forskning.

¹⁶⁹ Arrhenius & Eriksson 2006

¹⁷⁰ Op. Cit, s 11

¹⁷¹ Nordberg 2002

Både Storhaug og Gulldens hög gir dermed hver på sin måte en slags indirekte støtte til de litterære kildene og til dyrgripmotivet. Men dersom opphenting av særlig betydningsfulle gjenstander, ring og sverd eller andre gjenstander som kan tolkes som herskerregalier, var motivet for haugbrottene, må vi også kunne finne plausible forklaringer på hvorfor disse gjenstandene ble plassert i haugene, og hvorfor herskerregaliene må vandre mellom verdenene, mellom liv og død, fra hauglegging til haugbrott. Dette vil bli tatt tak i de neste kapitler.

KAPITTEL 6: HAUGBROTTENE FORSØKT FORKLART III – MAKTEN

6.1 HAUGBROTT SOM MAKTPOLITIKK

Det tredje settet med hypoteser om årsakene til haugbrott fokuserer ikke på innholdet i haugene, men på haugene i seg selv. De analyseres som maktsymboler, som uttrykk for en slekts posisjon og prestisje og som symbol på herredømme over et aktuelt landområde. Dersom man kan slå fast at haugene opprinnelig ble konstruert for slike formål, er det også rimelig å tenke seg det omvendte; at ødeleggelse av haugene gjennom haugbrott kunne være uttrykk for nye herskeres ønske om å rive ned de beseiredes maktsymboler.

Brendalsmo/Røthe lanserer i sin artikkel fra 1992 dette som en forklaring på enkelte av haugbrottene og bruker begrepet ”defamering” om et slikt motiv.¹⁷² Det er imidlertid særlig arkeolog Bjørn Myhre som har utviklet denne hypotesen, i første omgang i en artikkel fra 1994, seinere i en artikkel fra 2003. Når Myhre analyserer haugbrottene som maktpolitiske handlinger utelukker han ikke at opphenting av gjenstander kan ha forekommet, men understreker at *”hensikten med gravbrottet kan i første rekke ha vært å bryte ned tidligere dynastiers lederposisjon, ikke bare gjennom å ødelegge deres gravhauger, men også gjennom å forstyrre de døde og fjerne de gjenstandene som markerte deres posisjon”*¹⁷³. Med et slikt klart maktpolitisk motiv bak brottene forklares både den omfattende ødeleggelsen av gravgods vi finner i Oseberg og Gokstad og flyttingen av skjelettresten som har ledsaget brottene. At det er foretatt haugbrott også i branngravene på Borre-feltet passer inn i analysen, da det er selve haugene som først og fremst er fokus for handlingen. Slike haugbrott ville i sin natur være offentlige, for ett viktig motiv for handlingene ville ha vært å markere et maktskifte for bygdefolket.

I artikkelen fra 2003 lanserer Myhre ytterligere et moment i forståelsen av brottene som maktpolitiske handlinger; i tillegg til ”punktering” av tidligere dynastiers makt gjennom haugbrott, kunne de nye herskerne overta gravfeltene og haugene, for eksempel ved å foreta nye prestisjebegravelser i gamle hauger. Han antyder at gravene i haug 9 og haug 2 og skipsgraven i haug 1 på Borre-feltet kan være eksempler på slike sekundærbegravelser.¹⁷⁴

¹⁷² Brendalsmo/Røthe 1992

¹⁷³ Myhre 1994, s 79

¹⁷⁴ Myhre 2003, s 70

Hos Myhre blir haugene altså ikke primært emballasje for rester etter de døde eller for gjenstander. De blir sett på som monumenter med sterkt symbolsk innhold. Før denne hypotesen drøftes ytterligere er det på sin plass å gå nærmere inn på dette aspektet; haugene som symboler.

6.2 HAUG OG ODEL – GÅRDSGRAVFELTENE

Tilhørighet til slekt og til gård har vært et grunnleggende trekk ved det norrøne menneskets selvforståelse. Aaron Gurevich skriver:

*The qualities of a man as an individual, as a member of a collective body, a family, a kin, a community, on the one hand, and the qualities of the land which he owned as a member of his collective body, on the other hand, were not separated, but interrelated in the social mind of that epoch.*¹⁷⁵

Dette nære forholdet speiles i det norrøne begrepet *óðal*, som uttrykker både slektens og den enkeltes rett til besittelse og bruk av et spesielt landområde. Det var odelen som ga den norrøne bonden en fri samfunnsmessig stilling, som skilte han fra trelle og som sikret hans rett til å delta i datidens politiske og juridiske prosesser gjennom deltagelse på tinget. Slekten gård var sentral i den før-kristne kosmologien, mytisk uttrykt gjennom menneskenes verden, *Miðgarðr*, omgitt av en verden av jotner, villdyr og fiendtlige krefter, *Útgarðr*. Tilhørigheten til slektens gård gikk utover det dennesidige, også de døde tilhørte gården. Gårdgravfeltene var et uttrykk for dette; i odelsløysingsbolken i Landslova fra 1274 er slektas odel også *haugóðal*, nedarvet eiendomsrett til gravhaugene og det som finnes i dem.

Den overveiende delen av gravhaugfeltene i Norge ligger i tilknytting til datidens gårder, og det er dermed overveiende sannsynlig at de gravlagte har hatt sine hjemsteder på gårdene. Samtidig er det to momenter som må nevnes:

- Gårdsggravfeltene har færre hauger enn det har bodd personer på gårdene i de aktuelle tidsrom. Ikke alle døde er gravlagt i haug.

¹⁷⁵ Gurevich 1969, s 42

- Ikke alle hauger inneholder rester etter døde. Det var ikke nødvendigvis den fysiske begravelsen som var motiv for haugbyggingen.

Arkeologen Dagfinn Skre har analysert forholdet mellom gravfelt og bosetning på 6 gårder i Ullensaker kommune på Romerike.¹⁷⁶ Han finner at antallet hauger stemmer godt overens med antall generasjoner i det aktuelle tidsrommet, det vil si at det ble bygget en haug i hver generasjon. Dermed er det nærliggende å knytte haugbyggingen til tidspunkter hvor odel overdras; til arveskifte. Dette forklarer hvorfor det bare var enkelte av slektas døde som ble hauglagt. Det forklarer også hvorfor enkelte av haugene er tomme; den haugen ble bygget for kan ha dødd langt fra gården, på havet eller i krig, men markeringen av arveskifte har vært like viktig som om døden skulle ha inntruffet i sotteseng på gården.

Arveskifter er svært detaljert regulert i det norrøne lov materialet. Både hvem som skulle overta odelsjord og hvem som eventuelt skulle få løsøre er klart angitt. Husbondens eller husfruens død har vært en viktig begivenhet, hvor videreføring av slektas ve og vel måtte sikres. Arveskiftet har etter all sannsynlighet vært ledsaget av ritualer; av gravøl, av *erfíkvæði* og av haugbygging. Haugen har vært bygget både som godt hvilested for den døde og som et synlig symbol på slektas kontinuitet som besittere. De tomme haugene bekrefter at det var overføringen av odel, konstitueringen av den nye husbonde eller husfrue, som var ritualenes kjerne. I tillegg til, eller istedenfor, haugbyggingen kunne det bli reist runesteiner for å markere arveskiftet. Ottar Grønvik analyserer for eksempel Tune-steinens innskrift som en del av det *erfíkvæði* som ble fremført i gravølet, og som en bekreftelse på at rett arvegang var fulgt etter den døde.¹⁷⁷ Også Birgit og Peter Sawyer analyserer en rekke av de nordiske runesteinene som uttrykk for bekreftelse av arveskifte.¹⁷⁸

Om vi forstår gravhaugfeltene på gårdene som et synlig uttrykk for odel, herredømme og besittelse, er det opplagt at inngrep i eller ødeleggelse av disse symbolene vil framstå som et direkte angrep på ætten. Det er sannsynligvis i denne sammenhengen vi må forstå forekomsten av verneformler på runesteiner, og skalden Kormaks bruk av *kumblabryjotr* som skjellsord.¹⁷⁹ Å åpne andres graver var angrep på andres odel, det var en fiendtlig handling. Dette vil også forklare hvorfor vi på enkelte gårder finner flere enn ett gravfelt. Dersom

¹⁷⁶ Skre 1997(a), 1998(b)

¹⁷⁷ Grønvik 1981

¹⁷⁸ Sawyer & Sawyer 1993, s 10-16

¹⁷⁹ Se kapittel 2

gården hadde passert ut av en slekts besittelse og blitt overtatt av andre, anla de nye besitterne sitt eget gravfelt. Slik kunne man markere endring av odel uten å opptre fiendtlig mot tidligere eieres slekt.

6.3 HAUG OG FYRSTEVERDIGHET

Selv om haugbygging i mange tilfelle har vært knyttet til arvefølge og odel på den enkelte gård, er det en rekke eksempler på at haugbygging og hauger også har vært koblet til makt over et større område, at haugene er et symbol for herskermakt og fyrsteverdighet. Flere referanser fra den norrøne litteraturen signaliserer at haugen også var arena for utøvelse av slik verdighet. Heimskringla skildrer for eksempel hvordan Kong Hrollaug i Namdalen frasier seg herskerverdighet og overgir seg til Harald Hårfagre:

Hrollaugr konungr fór upp á haug, þann er konungar váru vanir at sitja á, ok lét þar búa konungs hásaeti ok settist þar í; þá lét hann lét leggja dýnur á fótpallinn, þar er jarlar váru vanir at sitja. Þá veltist Hrollaugr konungr or konungshásætinu ok í jarls sæti, ok gaf sér sjálfr jarls nafn. Eptir þat fór hann á móti Haraldi konungi ok gaf honum allt ríki sitt ok bauð at gerask hans maðr ok sagði konungi alla sína meðferð.

Kong Hrollaug gikk opp på en haug der kongene brukte å sitte, der lot han kongshøgsetet gjøre i stand og satte seg i det, så lot han legge dyner på fotpallen, der jarlene brukte å sitte, og så veltet kongen seg ut av høgsetet og ned i jarlsetet og ga seg selv jarls navn. Etterpå gikk Hrollaug og møtte kong Harald, ga han hele sitt rike og bød seg til å bli hans mann og fortalte alt han hadde gjort.¹⁸⁰

Magnus Rindal har samlet flere liknende eksempler som viser haugen både som symbol og som arena for herskermakt.¹⁸¹ Han henviser også til Axel Olriks artikkel fra 1909, ”Ad sidde på høj. Oldtidens konger og oldtidens thulir” som konkluderer med at så vel kongen som ”thulen”, en lovkyndig bygdehovding med religiøs autoritet, utøver sin funksjon fra et sete på haugen. At haug og lovkyndighet er knyttet sammen er også foreslått av Stefan Brink som

¹⁸⁰ Heimskringla I, s 99 – 100

¹⁸¹ Rindal 2004b

mener at *"the use of ping mounds and the practice of locating ping assemblies on special hills or mounds was a prehistoric phenomenon."*¹⁸²

I de norrøne kildene framgår det sjelden om haugen i disse tilfellene er en naturlig haug, eller om den er konstruert av mennesker. Noen av de monumentale menneskebygde haugene er imidlertid så store at bare byggingen av dem har omfattet så mange mennesker og så mye arbeid at det må ha gått langt utover det en enkelt gård har kunnet mobilisere. Arkeolog Dagfinn Skre har forsøkt å anslå bruken av arbeidskraft som var nødvendig for bygging av Raknehaugen, en 19 meter høy kjempekonstruksjon med diameter på over 90 meter, bygd av tømmer, myrjord og sand. Skre anslår at mellom 30 og 60 mann må ha vært i sving hele vinteren for å hogge og kjøre fram tømmeret som har vært brukt, og at et sted mellom 450 og 600 mann har arbeidet hele sommeren med selve konstruksjonen av haugen.¹⁸³ Dette er et klart uttrykk for at haugbygging også var tiltak som ble utført på regionalt nivå; det er uttrykk for en arbeidskraftmobilisering som bare kan ha vært knyttet til herskermakt og fyrsteverdighet.

Selv om Raknehaugen vel er Norges største haug, er det flere andre av haugene i Norge som må plasseres i samme kategori. A.W. Brøgger omtalte dem med samlebetegnelsen storhauger eller kongshauger, alle med diameter på over 30 meter. I følge Brøgger fantes det 59 hauger av denne typen i Norge, særlig konsentrert til Opplandene, Vestfold og Trøndelag og med noen få hauger på Vestlandet, først og fremst på Karmøy. Brøgger daterer de aller fleste av disse haugene til en periode han gir navnet Gullalder, perioden fra ca 800 til 960 e. Kr., dvs. vikingtid¹⁸⁴.

Arkeolog Bjørn Ringstad har gjennom sine undersøkelser av de største gravminnene på Vestlandet og gjennom annen forskning vurdert Brøggers gruppering.¹⁸⁵ Når det gjelder haugene på Østlandet mener Ringstad at Brøggers analyser og datering i hovedsak står ved lag, om enn med noen nødvendige nyanseringer. Han finner imidlertid at Brøgger i liten grad har tatt hensyn til storhauger på Vestlandet. Disse haugene tilhører imidlertid en annen tidsperiode, Ringstad fastsetter den klassiske byggeperioden for disse til tidsrommet ca 350 – 550 e. Kr, altså til eldre jernalder. Terje Gansum behandler i en artikkel fra 1996 denne

¹⁸² Brink 2002, s 101

¹⁸³ Skre 1998b, s 315-320

¹⁸⁴ Brøgger 1937

¹⁸⁵ Ringstad 2004

forskjellen mellom storhaugene på Vestlandet og Brøggers storhauger bygget i yngre jernalder. Hans konklusjon er at vestlandshaugene fra eldre jernalder er bygget på ættens gravfelt, ofte over sparsommelig utstyrte branngraver. I motsetning til dette er vikingtidens storhauger ikke plassert på eldre gravfelt. De er anlagt på ”*kommunikasjonsmessige strategiske lokaliteter*”¹⁸⁶. Jeg skal komme tilbake til plasseringen av haugene i landskapet senere, men foreløpig slå fast at det ser ut som at vi i vikingtiden får en bølge av haugbygging som på den ene siden fjerner seg fra tilknyttingen til de gamle gårdsgravfeltene, og på den andre siden har klare forbindelser til regional herskermakt. Alle de haugene som inngår i forskningsdebatten om haugbrott; Oseberg, Gokstad, Grønhaug, Halvdanshaugen og Borrefeltet inngår i denne kategorien. Mens haugene på gårdsgravfeltene uttrykker ætte- og besittelseskontinuitet, har byggerne av de nye storhaugene større ambisjoner, de ønsker å uttrykke tilstedeværelse og kontroll på regional basis – de er en følge av at herskermakt utvides fra gård og grend til hele regioner, at høvdingmakt blir fyrstemakt.

6.4 HAUGENE SOM UTTRYKK FOR USTABIL MAKT

Det vil sprengte alle rammer for denne oppgaven å gå inn på den inngående forskningsdebatten om overgangen fra desentralisert høvdingmakt til et gradvis mer og mer sentralisert kongedømme i Norge. Denne prosessen er en drivende faktor i eldre og yngre jernalders politiske utvikling og i kongesagaene er denne utviklingen et sentralt tema. Historikeren Claus Krag har gjennom sitt arbeid med Ynglingetal stilt spørsmål ved etablerte sannheter når det gjelder framstillingen av rikssamlingen, og de fleste av dagens forskere synes å istemme i alle fall deler av Krags analyse.¹⁸⁷ Istedenfor et enkelt bilde av et stadig mer sentralisert og samlet norsk kongedømme fra slutten av 800-tallet og framover, tegnes nå et bilde der lokale høvdingar med ambisjoner og småkonger med regional basis kniver om kontrollen over ulike landskap i det norske området, i allianse eller fiendskap med etablerte kongedømmene i Danmark og England.

Ikke minst de områdene hvor vi finner storhaugene er maktforholdene vekslende og omskiftelige. I Vestfold og Viken kan det se ut som det er aktører med fire ulike geografiske utgangspunkt som kjemper om makten:¹⁸⁸

¹⁸⁶ Gansum 1996, s 12

¹⁸⁷ Krag 1991, Gansum 1996, Opedal 1998, Sigurðsson 1999, Myhre 2003.

¹⁸⁸ Myhre 2003, s 68-69, Keller 1993

- Selvstendige, lokale Viken-høvdinge (600-700-tallet og korte perioder i vikingtiden)
- Småkonger med maktbase på Opplandene
- Danske konger fra Sigfrid til Harald Blåtann, fra sent 700-tall til sent 900-tall.
- Den vestnorske Harald Hårfagre og hans etterkommere og allierte, fra sent 800-tall.

Når det gjelder Karmøy kan det også tegnes et bilde av skiftende maktforhold og rivalisering. Arnfrid Opedal skisserer et område for vest-frankisk innflytelse som gikk nordover langs vestsiden av Jylland og over til det vestlige Norge på 700-tallet. Hun antyder også muligheten for oppkomsten av et regionalt basert dynasti med sentrum i Karmøy på 600 – 700-tallet, rundt kong Avald og hans ætt. Seinere blir området en kamparena for to ulike nettverk med motstridende politiske interesser:¹⁸⁹

- En allianse mellom kong Adalstein av England, Harald Hårfagre og Håkon Adalsteinsfostre
- En allianse mellom danskekongene, Danelagen, Eirik Blodøks og Eiriksønnene.

I slike situasjoner med skiftende maktforhold og sterk rivalisering er det naturlig å anta at de ulike maktgruppene hadde et sterkt behov for vise seg fram i landskapet gjennom konstruksjonen av synlige symboler på herskermakt. Det er derfor neppe tilfeldig at det er i disse områdene det ble bygget spektakulære storhauger over døde herskere, og at haugene ble anlagt utenom de gamle gårdsgravfeltene. Arkeolog Lotte Hedeager argumenterer for at det nettopp er i maktens utkanter, og i situasjoner da nye eliter etablerer seg, at maktsymboler og fyrstegraver bygges.¹⁹⁰ Storhaugene blir dermed noe mer enn graver, de blir maktpolitiske monumenter.

Dermed er vi tilbake til maktpolitikk som haugbrottmotiv; om symbolsk makt kunne manifesteres gjennom haugbygging, kunne den også kanskje destrueres gjennom haugbrott. Da kunne vi kanskje ventet at vi fant spor etter denne makthandlingen også i de litterære kildene, men dette er bare i liten grad tilfelle.

¹⁸⁹ Opedal 1998, s 184

¹⁹⁰ Hedeager 1993, s 128 - 129

6.5 KILDENES DOBBELHET

I Heimskringla er beskrivelser av haugbrott som tidligere nevnt fullstendig fraværende. Dersom haugbrottene først og fremst var maktpolitiske demonstrasjonshandlinger er dette påfallende, Snorre går ellers ikke av veien for å skildre hvordan nye herskere gjør opp med sine slagne konkurrenter gjennom drap, ødeleggelse og ildspåsettelse. Det finnes imidlertid et par referanser i den øvrige sagalitteraturen som kanskje kan tolkes som aggressive haugbrott, brott foretatt som en slags markering av maktskifte. Det ene tilfellet er fra Flateyarboks versjon av Olav den Helliges kamp mot margygra og villgalten. Fortellingen representerer en av Olavs mirakuløse heltedåder, og motivet er helgenkongens kamp mot hedenske trosforestillinger og hedensk kultisk praksis. Etter at Olav har beseiret margygra går han i land og setter kursen for offerstedet hvor den hedenske befolkningen hadde dyrket både gygra og en svær villgalte. Flateyarbok skriver:

Olaf konungr lætr þar briota blothaug þeirra hæidingia, en þui uar hann suo kalladr at iafnnan er þeir hofdu storblot til árs ser edr fridar skylldu aller fara a þenna haug ok blota þar fyrr sogdum kuikendum ok baru þanat mikit fe ok logdu i hauginn adr þeir gæingu fra.

Kong Olav lot hedningenes blothaug bryte, den ble så kalt for når det med jevne mellomrom ble holdt storblot for godt år eller fred skulle alle fare til denne haugen og blote til de vesener som det er fortalt om og bære mye gods dit og legge det i haugen før de gikk derfra.¹⁹¹

En annen referanse til haugbrott finner vi i Odd Munk Snorresons saga om Olav Tryggvason. Her fortelles det at kongen åpner kong Avalds haug på Avaldsnes. Foranledningen er at kongen får besøk av en gammel og enøyd mann i hallen som forteller kongen om ”*fornkonger og kampane deira*”, inkludert om kong Avald og hans ku som begge skulle være hauglagt på Avaldsnes. Kongen er fascinert av fortellingene og lytter til mannes historier til langt på natt. Neste morgen er mannen forsvunnet, og det antydes at det er Odin som har vært på besøk, at han har forsøkt å forgifte kongen og hans folk og at han har villet avlede oppmerksomheten fra messen neste dag. Fire dager etter åpner kong Olav haugene hvor Avald og kua skulle være lagt ned. Odd Munk skriver:

¹⁹¹ Flateyarbok II s 27, min oversettelse

Oc funduz i hinum meira mannzbein en kyr i hinum minna. Oc syndiz nu opinberliga allum at þessi hinn gamli maðr hafði suma luti satt sagt. Oc af þui skilþu menn at hann uilldi bleckia bædi konungin oc adra með diofulegri slögb. Er hann tok suefnin fra koninginum onduerþa nottina.

Då fann dei mannebein i den største, og beina av en ku i den minste. Det blei då openbert for alle at den gamle mannen hadde fortalt sanninga i somme høve. Av dette skjøna folk at han ville sviike både kongen og andre med djevelsk sløgd då han tidligere på natta tok svevnen frå kongen.¹⁹²

Selv om begge disse hendingene nok kan tolkes som haugbrott med maktpunktering som motiv, er det også andre interessante trekk. Begge fortellingene har referanser til kult; Flateyrbok til haugens betydning i blotritualet, Odd Munk til ofring av dyr i forbindelse med gravlegging. Historien om Odins møte med Olav Tryggvason inneholder også et sterkt element av kunnskapsoverføring. Det kan derfor være grunn til å spørre om ikke disse to kildene er mer enn fortellinger om å ødelegge en slagen fiendes symboler, om de ikke i like stor grad må tolkes som historier om ritualer med røtter i førkristen tid. En slik tolkning betyr at fokuset på makt og maktoverføring kan fastholdes, men at kultiske og rituelle aspekter også må inkludere i analysen. Mens en moderne forståelse av makt kan fokusere på politikk, kontroll og besittelse, må makten i vikingtiden konstitueres gjennom et større sett av partsystemer, hvor religiøse forestillinger og ritualer også inngår. Gro Steinsland har kommet med noen ansatser til en slik analyse i sin artikkel fra 2002, hvor hun spør om ikke deponering av verdighetstegn i herskergraver for seinere rituell opphenting kan gi en forklaring på haugbrottene.¹⁹³ Det er denne spørsmålsstillingen som er utgangspunkt for drøftingen i neste kapittel.

¹⁹² Soga om Olav Tryggvason etter Odd Munk Snorreson, s 136.

¹⁹³ Steinsland 2002

KAPITTEL 7: HAUGBROTTENE FORSØKT FORKLART IV – RITUALENE

7.1 HAUGENE SOM RITUELLE ARENAER

I forrige kapittel ble det nevnt at mange av vikingtidens storhauger har en plassering som skiller dem fra gravhaugene på gårdsgravfeltene. Flere norske arkeologer har vært opptatt av nettopp haugenes plassering i landskapet og framhevet at man gjennom en analyse av plasseringen kan komme nærmere haugenes symbolfunksjon.¹⁹⁴ Hauger har blitt plassert på steder hvor de adresserer og kontrollerer landskapsrom, de har blitt plassert i posisjoner hvor de hilser ankommende, de har blitt plassert på plasser hvor de fungerer som landemerker eller på steder hvor de markerer grense mellom innmark og utmark, for å nevne noen muligheter. Om vi ser på haugene som har vært i fokus i haugbrott-debatten finner vi at disse har to ulike typer plasseringer:

- Oseberghaugen og Gokstadhaugen i Vestfold har en nesten anti-monumental plassering. De er anlagt midt i landskapsrommet, på et litt bortgjemt sted, uten tilknytting til eldre gravfelt. Liknende plassering, i ensomhet og midt i landskapsrommet gjelder også for Halvdanshaugen på Ringerike.
- Haugene på Borre og storhaugene på Karmøy har en plassering hvor de adresserer skipsleia, henholdsvis innseilingen til Oslofjorden og Karmsundet. De gir klare signaler om makt og besittelse til dem som kommer seilende inn, men har ikke tilsvarende landskapsmessige symboleffekt sett fra landjorda.

Felles for alle er at de ikke uten videre kan plasseres i tilknytting til gård. Det er imidlertid flere indikasjoner på at haugenes plassering kan kobles til kult og ritualer.

Det er bred enighet om at gravhauger generelt har vært i fokus for hedensk kult, noe også kristenrettens mange forbud mot ofring ved haugene antyder. Ofte knyttes religiøse ritualer ved haugene til gård og fedrekult, noe som også virker sannsynlig ut fra slekten og gårdens

¹⁹⁴ Gansum, Gjerpåsén og Keller 1997, Gansum og Oestigaard 2004

betydning i den norrøne kosmologien. Men også storhaugene synes å ha tilknytting til kult og ritualer. Motivet er til stede i kildene; i Tåtten om Olav Geirstadalv går det klart fram at det foregikk blot ved Olav Geirstadalvs haug. Arkeologene Terje Gansum og Thoman Risan spør om ikke Oseberghaugens anti-monumentale plassering har vært styrt av at den skal utgjøre sentrum i en slik mulig rituell arena. De skriver:

*På haugens østside er det en flate, og fra flaten går en slakk skråning opp mot øst. Den er nærmest å betrakte som en amfiscene. Det er ikke store avstandene og intimiteten, selv for større menneskemengder, blir ivaretatt.*¹⁹⁵

De peker videre på at det under utgravningen ble avdekket spor etter to triangulære, kullholdige steinlegginger under selve haugen, som kan indikere spor etter kultiske handlinger i forkant av haugbyggingen. Kanskje ble haugen anlagt på et sted som allerede hadde en rituell betydning?

På sjøsiden av storhaugene på Borre-feltet ligger det en stor såkalt ”treodd”, en tresidig steinsetning med innsvingte sider. Slike treodder kjennes godt fra Sverige, og det finnes ca 900 slike odder fra jernalderen bare i det sørlig Sverige. De forekommer ofte i tilknytning til gravfelt, ofte knyttet til branngraver. Arkeolog Anders Andrén mener disse treoddene har en klar rituell funksjon, og tolker dem som symboler på verdenstreet Yggdrasils stamme og tre røtter.¹⁹⁶ Forekomsten av en slik treodd på Borre-feltet understreker gravfeltets rituelle karakter.

En annen svensk arkeolog, Birgit Arrhenius, understreker også nødvendigheten av å trekke ritualer og seremonier inn i analysen av haugplasseringer. Hun skriver om plasseringen av skipsgravfeltene i Vendel og Valsgärde:

*We can note that both in Vendel and Valsgärde the strait on which the boats were transported was clearly visible from the top of the large mounds, in the case of Valsgärde from the mounds in Old Uppsala and in the case of Vendel from Ottar's mound. On the flat top of these mounds the people could gather and follow the boats on their way to the cemetery situated 2.5 kilometer north of the mounds.*¹⁹⁷

¹⁹⁵ Gansum og Risan 1999

¹⁹⁶ Andrén 2004

¹⁹⁷ Arrhenius 2002, s 48

Eksemplene som er trukket fram gir indikasjoner på at rituelle aspekter var til stede ved valg av plass til storhaugene. Det virker derfor mulig å se på storhaugene ikke bare som maktsymboler, men også som rituelle arenaer. Det neste spørsmålet blir da uvilkårlig hvilke ritualer som utspilte seg ved vikingtidens storhauger. For å svare på dette, må grunnlaget for herskermakt i vikingtiden drøftes nærmere. I forrige kapittel ble forskjellene mellom hauger plassert i tilknytting til gårdgravfelt og vikingtidens storhauger drøftet. De første til lokalt herredømme basert på slekt og odel og de andre til regional herskermakt og fyrsteverdighet. Dersom vi skal kunne avdekke ritualenes rolle i konstituering av herskermakt må denne distinksjonen utvikles videre.

7.2 HØVDINGENS MAKT OG SELVFORSTÅELSE

Høvdingmakten baserte seg først og fremst på råderett over jord, på slekt og odel. Bostedet, gården og bygda var grunnlaget, og det var vevd dypt inn i tidens selvforståelse og kosmologi. Som kjerne i den sosiale strukturen lå et bilateralt slektskapssystem som innebar både rettigheter og plikter. Forbindelser mellom familier var strengt regulert, ekteskap og fostringsinstitusjonen ble brukt for å etablere allianser mellom de enkelte høvdingslekter og styrke deres dominerende rolle i lokalsamfunnet. Makten strakte seg bare i liten grad utover det enkelte lokalsamfunn. I konfliktsituasjoner var det mobiliseringen av eget lokalsamfunn og eventuelt allianser med likeverdige høvdinger med egen lokale maktbasis som gjaldt.

Tidsoppfatningen var todelt. På den ene siden var den knyttet til årets gang, til årstidenes skifter og til vilkårene for husdyrhold, fiske, jakt og jordbruk. Det norrøne ordet *ár* kunne stå for både år, høst og avling. Mange av de norrøne månedsnavnene peker i liknende retning (*frermánuðr*, *gói*, *eggtíð*, *heyannir*, *haustmánuðr*). På den andre siden var tidsoppfatningen knyttet til genealogi og generasjon. Generasjonssammenhenger var en bærende del av enkeltmenneskets plass i tiden. Aaron Gurevich legger vekt på at en slik tidsoppfatning er mer syklisk enn lineær, det er hendingene og handlingene som kontinuerlig repeteres som har størst betydning.¹⁹⁸ Den grunnleggende bevegelsen i menneskets liv består av en repetisjon av handlinger som allerede er utført av andre før en, det er ikke noe klart skille mellom fortid og

¹⁹⁸ Gurevich 1969, s 49

framtid, for fortidens hendinger gjenopptrer i nåtiden. Nåtiden mister sin unike karakter men blir samtidig fylt av fortidens dypere mening, en mening formidlet gjennom mytene:

*This mythological past is not only the past, but also lasts forever. Life ceases to be causal and transient, it is included with eternity and has a higher transcendental meaning.*¹⁹⁹

Jeg har tidligere vært inne på Meulengracht Sørensen's analyse av de grunnleggende motivene i islendingesagaene, hvor den sentrale oppgaven til en voksen mann av ære er å ivareta utfordringene gitt gjennom odelen; garantere og forsvare husstandens fred og samfunnets orden. Om vi knytter dette til refleksjonene om tidsoppfatning, blir det for en høvding å sitte på sin gård *í virðingu sinni*, dypt meningsfullt.

7.3 HERSKERENS MAKT OG SELVFORSTÅELSE

Herskermakten skiller seg fra denne typen høvdingmakt på en avgjørende måte; gjennom sin individuelle karakter. Mange av de kvalitetene de norrøne kildene tillegger herskeren er individuelle. Sverre Bagge peker på hvordan Snorre Sturlassons framstilling av de tidlige norske kongene har sterkt innslag av karismatisk herskermakt.²⁰⁰ Kongens lykke, hans *hamingja*, er avgjørende for om folket skal oppleve *árs ok friðar*, godt år og fred. På den andre siden står kongens skjebne, hans ofte forutbestemte og lite ærefulle død, et litterært mønster som er drøftet av blant andre Gro Steinsland. Gjennom analyser av eddadiktene *Skírnismál* og *Hyndluljóð* og skaldekvadene *Ynglingatal* og *Haleygjatal* tegner hun et bilde av herskeren som etterkommer etter et hellig bryllup mellom gud og jotunkvinne, et møte mellom Åsgård og Utgård. I motsetning til høvdingen skiller herskeren seg fra resten av samfunnet. Han er ikke den fremste blant odelsbøndene. Han er et unntak, en ener.

Vurderingen av herskeren som ener er et gjennomgående trekk i kongesagaene. Det er også en klar parallell mellom bildet av herskeren og bildet av helten i norrøn litteratur. Aaron Gurevich drøfting fra 1982 av hvordan eddadiktenes helter ikke blir bedømt moralsk, kan lett utvides til også inkludere herskeren:

¹⁹⁹ Gurevich 1969, s 50

²⁰⁰ Bagge 1991, s 129

*"These heroes are not subject to human judgment: one can only marvel at them, but neither the poet nor the listeners think of approaching them with everyday, human social standards."*²⁰¹

Denne individuelle, personlige makten var bygget på to ulike fundament. På den ene siden var den, som høvdingens, tuftet på bevisst og dyktig alliansebygging gjennom samfunnets sosiale institusjoner som giftermål, fostring og navngiving. Disse institusjonene ble imidlertid utvidet til å gjelde et mye større geografisk område. Skalden Torbjørn Hornklove forteller hvordan Harald Hårfagre knytter bånd helt til Danmark gjennom ekteskap:

*Hafnaði Holmrýgjum
ok Hörða meyjum,
hverri enni heinversku
ok Hölga ættar,
konungr enn kynstóri,
es tók konuna dönsku.*

*Han vraket holmryger
og hordemøyer
alle fra Hedmark
og av Hålgægætt;
kongen den ættestore
Tok kone fra Danmark*²⁰²

Et annet eksempel er Heimskringlas fortelling om hvordan Harald Hårfagre etablerer allianse med kong Adalstein i England gjennom å gi han sin sønn Håkon i fostring.²⁰³

På den andre siden var herskermakten bygget på herskerens kontinuerlige distribusjon av personlig rikdom. Dette var en personlig rikdom som var skaffet til veie utenfor odelens og bondesamfunnets strukturer; gjennom mange års plyndringstokter i viking, gjennom tjeneste som leiesoldater hos konger i England, Kiev og Bysants, gjennom handel med prestisjevarer som pelsverk, dun, jaktfalker, hvalrosstann og Østersjø-rav, gjennom slavehandel eller gjennom kontroll over produksjonen av jern. Ved å samle en betydelig personlig formue kunne herskeren bygge opp et personlig følge, en *hirð*. Han kunne også knytte bånd til lokale høvdinge og bønder gjennom gaver. Gjennom sin militære makt og sitt store personlige nettverk, kunne dermed herskeren garantere bondebefolkningen beskyttelse mot trusler, plyndringstokter og ufred. Gurevich understreker at denne før-statlige fasen av herskermakt var preget av et resiprokt forhold mellom herskeren og bøndene.²⁰⁴ Herskermakten var ikke ledsaget av skattlegging. Prisen for kongens gaver og beskyttelse var begrenset til *veizla*, den

²⁰¹ Gurevich 1992, s 141

²⁰² Þórbjörn hornklofi: Haraldskvæði 14

²⁰³ Heimskringla I, s 144 – 145

²⁰⁴ Gurevich 1987, s 407

festen lokale høvdinger og bønder holdt for herskeren og hans følge på deres ferd rundt i riket herskeren kontrollerte.

Denne individuelle herskermakten kan stilles i ytterligere kontrast til høvdingmakten: I den sosiale strukturen basert på lokal høvdingmakt var det individuelle systematisk underordnet ættens kollektive interesser, mens den nye herskermakten var helt og fullt personlig. Her står vi kanskje ved en sentral årsak til at herskermakt og helterolle er et gjennomgående tema i den norrøne litteraturen: Den voldsomme sosiale og politiske omveltningen som overgangen fra desentralisert høvdingsamfunn til stat og kongedømme representerer, måtte behandles igjen og igjen, i mytene, i kvadene og i sagaene, og den måtte få sine rituelle uttrykk.

Når herskermakten var så sterkt knyttet til person, er det klart at ikke minst herskerens død må bli en skjellsettende begivenhet. *”Kongens død i et førstetlig rike kan derfor ha vært et skjebnesvangert drama med langtrekkende politiske og kosmologiske implikasjoner for et stort antall mennesker”*, skriver arkeologen Arnfrid Opedal i sin avhandling om herskermakt og skipsgraver på Avaldsnes.²⁰⁵ Hvordan herskermakten, som i sitt vesen var personlig, skulle overføres ved herskerens død, var et åpent spørsmål. Det var først med tronfølge-loven av 1163 at arvekongedømmet ble formalisert. I mange hundre år før dette var det langt fra gitt at det var eldste sønn som skulle overta stafettpinnen. Dermed kunne herskermakten ikke passivt overføres, den måtte erobres i konkurranse med andre tronpretendenter, i opposisjon til sterke naboer og gjennom å vinne bøndenes støtte gjennom å eksponere *hamingja* og rikdom. Det er i slike situasjoner av maktvakum og maktkamp vi kan lete etter rituelle aspekter, både i haugbyggingen for den døde herskeren, og kanskje også i haugbrottene.

7.4 DET GJENFØDTE HERSKEREN

Det er altså med analysen av herskermaktens individuelle karakter og det problematiske ved overføring av herskermakt vi kan nærme oss haugbrottene som rituelle foreteelser.

Deponeringen av gjenstander sammen med den døde herskeren i haugen kan forstås som en konsekvens av det maktvakumet som oppstår med herskerens død. Gjenstandene, enten det var maktsymboler som sverd og ring, eller andre personlige eiendeler som spillebrikker, hest, rytterutstyr og skip, var så nært knyttet til den døde, og så nært knyttet til den makt den døde

²⁰⁵ Opedal 2005, s 4

representerte, at de ikke kunne overlates andre uten videre. De måtte vente hos sin eier til tiden var moden, til den nye herskeren var klar til å hente dem opp. Og den nye herskeren måtte bevise sin rett gjennom å bygge opp sin egen posisjon, sin formue, vise sin *hamingja* og sin *orðztirr* før han kunne bli akseptert som den nye og gjenfødte herskeren; den som kunne videreføre sin legendariske forgjenger, den som var *endrborinn*.

Filologen og historikeren Gustav Storm hevdet allerede i en artikkel fra 1892 at våre forfedre hadde en forestilling om gjenfødelse, om det å være *endrborinn* eller *aptrborinn*²⁰⁶. Han viser til referanser til slike forestillinger i den norrøne litteraturen, de viktigste av dem er prosastykkene rundt Helge-diktene i Codex Regius og Tåtten om Olav Geirstadalv. Hilda Roderick Ellis følger opp Storms analyse i sin bok 'The Road to Hel' fra 1968, og forestillingen om gjenfødelse støttes også av Gurevich²⁰⁷. Et siste større arbeid om dette spørsmålet er gjort av filologen Alv Kragerud som inngående behandler forestillingene om gjenfødelse i Helge-diktningen og også nytolker sluttstrofen i eddadiktet *Helgakviða Hjörvarðssonar* med utgangspunkt i sin drøfting.²⁰⁸ Igjen er vi inne i en debatt som det vil sprengte rammene for denne oppgaven å dykke til bunns i. Debatten omfatter blant annet den reelle betydningen av de norrøne begrepene *endrborinn* og *aptrborinn* i forhold til religionshistoriske begreper som sjelevandring og reinkarnasjon, forholdet mellom gjenfødelse og navngivingskikk og den rollen valkyriefiguren spiller i heltediktningen. I denne sammenhengen må det imidlertid kunne antydes at det innenfor en ikke-lineær tidsoppfatning vil være logisk rom for gjenfødselsforestillinger uten at dette kobles til evig liv eller de oppfatninger vi i det moderne samfunn gjerne knytter til begreper som sjelevandring og reinkarnasjon; videreføring av eksisterende bevissthet (sjel) i nytt legeme. Forestillinger om gjenfødelse vil imidlertid stå i opposisjon til en kristen teologi hvor historien har et lineært forløp hvor alle skal svare for sine gjerninger på dommens dag. De vil også stå i opposisjon til tronfølge gjennom primogenitur, som innebærer at den eldste sønn har en naturlig rett til å etterfølge sin far. Derfor virker det naturlig at henvisningene til gjenfødelse i den norrøne litteraturen, skrevet ned i et samfunn hvor både kristendom og kongeverdighet var etablert, er avvisende:

²⁰⁶ Storm 1892

²⁰⁷ Gurevich 1969, s 51

²⁰⁸ Kragerud 1989

Þat var trúa í fornescio, at menn væri endrbornir, enn þat er nú köllvð kerlinga villa. Helgu oc Sigrvñ, er callat, at væri endrborin. het hann þa Helgi Haddingjascati, enn hon Kara Halfdanardottir, svá sem qveþit er í Karoljophum, oc var hon valkyrja.

Det var den trui gamalt, at folk vert fødde upp at, men det er nu kalla kjerring-tull. Helge og Sigrunn, er det sagt vert fødde upp at; han het daa Helge Haddingjaskate, og ho Kaara Halvdansdottir, soleis som dei kved i Kaareljod, og ho var valkyrju.²⁰⁹

I Totten om Olav Geirstadalv er avvisningen av forestillingen om gjenfødelse lagt i helgenkongens egen munn. Tåtten sier:

Er frændr Olafs ok magar heyrdur þetta þa trudu þeir þui at ande Olafs digrbeins munde nu borenn i likam þessa Olafs til þess at hann mætte skirn taka enn þenna trunad braut hann sialfr raun miog nidr þa er hann var kongr yfer Norege. Þat er sagt at eitthuertt sinn bar suo til at hann reid ok foronautar hans hia haugenum Olafs Geirstada alfs at einrhuer af hans monnum mælte til kongsens nær uarttu hier heygdr kongrenn suarade alldregi hafde aund min ij likame ok eigi mun hum hafa ok eigi æ upprisu degenum þa seger madren þad hafa sagt nokkurer menn þa er þu komtt hier fyr at þu hafer suo mælt hier uorum ok hiedan forum kongrenn suarar þad hefe ek alldre sagt ok alldrege mun eg þetta mæla ok komztan vid kongrenn i hugnum ok laust þegar hestenn sporum ok flyde sem skiotazt þann stadenn ok lykr þar þessum atburdum.

Da Olavs venner og slektninger hørte dette, trodde de at Olav Digerbeins sjel hadde tatt bolig i kroppen til denne Olav, inntil han ble døpt, men den oppfatningen gjorde han kraftig slutt på da han var konge i Norge. Det er sagt at han og følgesmennenes hans engang tilfeldigvis kom forbi haugen til Olav Geirstadalv og en av mennene spurte: "Når ble du hauglagt her?". Kongen svarte: "Aldri har sjelen min hatt to legemer og den vil aldri få det, verken nå eller på oppstandelsens dag." Da sier mannen: "Noen har sagt at da du var her tidligere, sa du 'her var vi og herfra fór vi'". Kongen svarer: "Det har jeg aldri sagt og aldri vil jeg komme til å si det.". Han var opprørt kongen, han satte sporene i hesten og fór raskt av gårde fra dette stedet.²¹⁰

At nedtegneren av Tåtten om Olav Geirstadalv finner det nødvendig med en så direkte og grundig avvisning av forestillingene om gjenfødelse, indikerer at synet på Olav Haraldson

²⁰⁹ Helgakviða Hundingsbana onnur, s 201

²¹⁰ Tåtten om Olav Geirstadalv, s 735

som den gjenfødte Olav Geirstadalv kan ha hatt en sterk stilling i folkelige forestillinger. Etter mange år i viking og som leiesoldat hadde Olav bygget opp den posisjon, rikdom og det personlige følge som var nødvendig for å ta opp kampen om herskermakten, i første omgang i Viken-området hvor Olav hadde sin ætt, i neste omgang om hele riket. Historien om haugbrottet og overføringen av gjenstandene fra haugen etablerer kontinuitet tilbake til den legendariske hedenske Vestfoldkongen, og bekrefter Olavs rolle som verdig arvtaker for herskermakt. Det blir dermed også sannsynliggjort at tåten kan peke tilbake på ritualer som har vært gjennomført i forbindelse med Olavs innsetting som konge i Vestfold/Viken; hans fødsel som hersker.

Satt inn i en sammenheng med individualitet og herskermakt blir gjenfødslesmotivet fra de litterære kildene lettere å passe inn i de forestillingene om døden som ble drøftet i kapittel 4. Det er ikke selvet som blir gjenfødt, det er makten som gjenfødes i en ny person. Det virker klart sannsynlig at en slik gjenfødsel av den nye herskeren, på samme måte som gravleggingen av den gamle herskeren, har vært ledsaget av omfattende ritualer. Den tidligere herskerens død ble etterfulgt av bygging av spektakulære storhauger, gravleggingen var omkranset av både offerhandlinger og andre ritualer, og det hele ble utført på plasser i landskapet som kan tolkes som rituelle arenaer. Det virker ikke usannsynlig at herskermaktens gjenfødsel, innsettingen av den nye fyrsten, ble fulgt av tilsvarende omfattende ritualer på samme arena. I en slik sammenheng er det fullt mulig å nærme seg haugbrottene som rituell gravåpning for å hente ut symbolske gjenstander i forbindelse med herskerintronasjon. Det neste skrittet må da være å se nærmere på et slikt ritual for herskerintronisasjon, en type ritual som vil ligge innefor rammen for initiasjonsritualer.

7.6 REKONSTRUKSJON AV RITUALER

Religionshistorikeren Jens Petter Schjødt skisserer to mulige veier for å rekonstruere ritualer i det før-kristne Norden. Den første angrepsmåten er å samle informasjonen som finnes i de skriftlige kildene for deretter å fylle ut med komparative eksempler. Schjødt mener at dette er en metode som vanskelig kan la seg gjennomføre, blant annet fordi opplysningene er så få og fordi de ofte har en tvilsom kildeverdi. Den andre angrepsmåten er å *”gennem læsning af myter og andre fortællinger søger at rekonstruere bagvedliggende ritualer, som fortællingene*

på forskjellig vis har været relateret til."²¹¹ For at slike episke forløp skal kunne ha en relasjon til førkristne ritualer mener Schjødt at fire ulike kriterier må være oppfylt: For det første må det foreligge såpass fyldige beretninger at det er mulig å skimte en forløpsstruktur. Dette er uproblematisk når det gjelder haugbrottene, som i Tåtten om Olav Geirstadalv, i Harðar saga, i Grettis saga, i Barðar saga, i Hromund Gripssons saga og i Hervarar saga er svært omfattende og detaljert skildret.

For det andre må det være noen trekk i fortellingene som ikke er enkelt forklarlige med henvisning til det episke temaet i teksten, men som kan bli mer forståelige hvis de oppfattes som ritualer. Dette kriteriet er også fullt ut til stede i haugbrottskildringene, som er fulle av detaljskildringer på siden av det nødvendige for den episke fortellingen.

For det tredje må man ha en klar oppfatning om hva som konstituerer det ritualet som man hevder fortellingen eventuelt relaterer seg til. I drøftingen over ble det slått fast at det som kan ligge under haugbrottsfortellingene er et ritual for herskerintronasjon; et initiasjonsritual. Jeg kommer tilbake til de bestemmende elementene for slike ritualer nedenfor, men tar med det siste kriteriet først:

Det fjerde kriteriet er at man må være bevisst den måten sammenliknende materiale skal trekkes inn på. Det vi i denne sammenhengen leter etter er et initiasjonsritual, et ritual som inneholder et bestemt forløp og en bestemt struktur. De enkelte elementene i ritualet er en del av denne strukturen, det er ikke elementer som noen ganger finnes og noen ganger ikke finnes i materialet. Poenget er derfor ikke om enkeltelementer i haugbrottskildringene passer med initiasjonsritualer, men om hele initiasjonsstrukturen kan gjenfinnes. Vi kan riktignok ikke forvente å kunne lese ritualene direkte ut av teksten; fortellingene er nedskrevet mer enn 300 år etter ritualet antakelig ble utført for siste gang, og i et samfunn som hadde gjennomløpt store endringer på de områdene ritualene behandlet. Derfor er det gjentatte mønstre, eller det Clunies Ross kaller *prolonged echoes*, som det letes etter. Før jeg går løs på fortellingene må jeg imidlertid si noe om det grunnleggende forløpet i et initiasjonsritual.

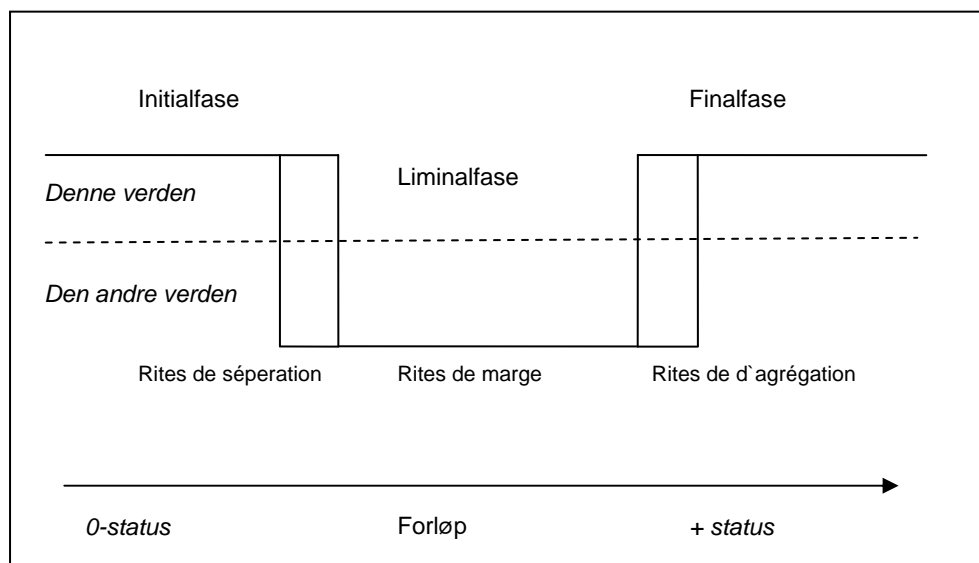
²¹¹ Schjødt 2000, s 457

7.7 HAUGBROTT SOM INITIASJONSRTITUAL

Schjødt har selv, på basis av arbeider av Arnold van Gennep, Mircea Eliade og Victor Turner, formulert en modell for initiasjonsritualer. Denne modellen inkorporerer følgende fire elementer:²¹²

1. Den som gjennomgår ritualet har etter ritualet fått en høyere status enn før ritualet, en status som i prinsippet er irreversibel.
2. Ritualets horisontale sekvens kan struktureres i tre faser – en initialfase, en liminalfase og en finalfase som hver inneholder riter av en særegen karakter. Disse ritene inneholder ofte de symbolske elementene død og gjenfødelse, og markerer overganger mellom de ulike fasene.
3. Forholdet mellom initialfasen og finalfasen på den ene siden og liminalfasen på den andre (eller mellom denne og den andre verden) uttrykkes i en rekke analoge opposisjonspar som utgjør et klassifikasjonsapparat i den aktuelle kulturen.
4. I sekvensens opprulling finner det sted tilegnelse av et objekt som forsyner subjektet med mytisk viten eller overnaturlige evner. Slike objekter har både fundamental betydning for subjektets status i finalsituasjonen og de er i seg selv et primært mål og ikke bare redskaper for tilegnelse av rikdom eller lignende.

Grafisk skisseres denne modellen slik:



Initiasjonsritualer. Etter Jens Petter Schjødt 1994 s. 116

²¹² Schjødt 1994, s 115 – 116

Med denne modellen som utgangspunkt kan vi igjen vende tilbake til haugbrottene og lete etter relevante mønstre i både tekster og arkeologisk materiale. De litterære kildene avgrenses nå til dem som skildrer haugbrottene forholdsvis inngående; oppsummert:

<i>Fortelling</i>	<i>Sjanger</i>	<i>Haugbryter</i>
Tåtten om Olav Geirstadalv	Hagiografi / kongesaga	Hrane
Harðar saga	Islendingesaga	Hord
Grettes saga	Islendingesaga	Grette
Barðar saga	Islendingesaga	Gjest
Hromund Gripsons saga	Fornaldersaga	Hromund
Hervarar saga	Fornaldersaga	Hervor

Initialfasen: Oppbruddene

Initialfasen i et initiasjonsritual skal frigjøre subjektet fra sin tidligere situasjon og forberede han/henne på inntreden i den nye. Det er et typisk trekk for våre haugbrytere at de befinner seg i en oppbruddssituasjon. Islendingene har forlatt barndom, gård og familie og reist ut for å vise sine evner og bli menn med *orðztirr*. Dette gjelder både Hord, Grette, Gjest og Hromund. Hervor på sin side har forlatt barndomshjemmet hos sin morfar og reist ut under mannsnavnet Hervard, blant annet for å finne sin fars grav. Hrane forlater sin gård for å utføre det oppdrag som Olav Geirstadalv gir han i drømme. De er alle i en situasjon hvor de legger sitt tidligere liv bak seg.

Initialfasen: Veiviseren

Initialfasen inneholder ofte et element av opplæring eller veiledning, for overgangen kan ikke gjennomføres uten ny viten. Spor etter dette elementet finnes også i haugbrottfortellingene: Hrane får som nevnt besøk av den døde Olav Geirstadalv i drømme, og av han får han svært detaljerte opplysninger, både om kongens livshistorie, om haug og bloting, om hvordan haugbrottet skal gjennomføres, om hvordan forholdet til Svein Jarl skal håndteres, om hva som skal gjøres med dyrgripene fra haugen i etterkant og om den nye rollen Hrane selv skal spille.

Hord finner en gjemt sti i skogen som leder han til en stor og vakkert utsmykket bygning i en lysning. Der treffer han Bjørn som sier at haugbrottet i Sótis haug ikke vil mulig uten hans hjelp, og riktig nok: *Koma þeir til haugsins snemma dags og taka til að brjóta og kómust um kveldit niðr að viðum en um morgininn eptir var haugrinn heill sem áður*, de kommer til haugen og tar til å bryte og har ved kvelden kommet ned til ved, men neste dag er haugen like hel som før.²¹³ Bare etter at Hord har besøkt Bjørn på ny og fått instruksjoner og et sverd han skal sette i innbruddsgangen, er det mulig å komme så langt at haugen kan åpnes. Bjørn er seinere borte, og *höfðu menn það fyrir satt að Óðinn mundi það verið hafa*, folk sa at det antakelig hadde vært Odin.

Også Gjest møter Odin på sin ferd for å begå haugbrott, under navnet *Rauðgrani*. Han *taldi heiðni og forneskju fyrir mönnum Gests ok taldi það bezt at blóta til heilla sér*, lærte Gjests menn om hedensk tro og sa at det var best å blote for hell og lykke, skiver sagaen.²¹⁴ Den samme historien om haugen som ikke vil la seg åpne gjentas, men da har Jostein, presten som Olav Tryggvason har sendt med på ekspedisjonen, fordrevet *Rauðgrani*. Det blir derfor representanten for den nye guden som sørger for at Gjest til slutt blir i stand til å bryte haugen.

Om Grette møter Odin skal være usagt, men sagaen opererer med en hjelper ved haugbrottet ved navn Auðunn, ett av Odins mange navn. *Pangat fór Grettir dagliga ok gerði sér kært við hann; Sat Grettir þar jafnan á dag fram*, Grette dro dit daglig, ble venn med han og satt der til sent på dagen, sier sagaen.²¹⁵ Det er fra Auðunns gård Grette ser haugilden brenne over Kárs haug.

For Hromund dukker veiviseren opp i skikkelse av bonden Máni som både lanserer haugbrottideen og gir Hromund retningen til Þráinns haug.

Også Hervor møter veiviseren, her i form av en gjeter. De to har en lang dialog i kvads form, han advarer henne mot hennes fortagende, men trekker seg tilslutt tilbake og *nv havgaelldana ok havgbva vti standa*, nå ser hun haugilden og haugbuene som står ute, skiver sagaen.²¹⁶

²¹³ Harðar saga, s 40

²¹⁴ Barðar saga, s 163

²¹⁵ Grettis saga, s 57

²¹⁶ Hervarar saga, s 214

Fra initialfase til liminalfase: Stank og ild

Overgangen til den liminale fasen markeres av nedstigningen i haugen. Mens haugbryterne hittil har kunne operere med en gjeng hjelpere, er ferden inn i haugen et ensomt foretagende. Ikke sjelden er åpningen og nedstigningen forbundet med umiddelbar fare som må overvinnes. Åpningen av haugen og dermed avdekking av veien fra denne verden til den andre, er i noen tilfelle ledsaget av giftig stank, i noen tilfelle også av et bånd av ild. Dette er prøvelser som må passeres og som skiller den verdige fra de uverdige. I Tåtten om Olav Geirstadalv er det Svein Jarls tanke at det er han som skal entre haugen, for slikt passer bedre for en mann av hans rang. I Harðar saga er haugbrottet egentlig jarlens sønn Hróar sitt prosjekt. Begge disse menn av høy rang bakker imidlertid ut, det er Hrane og Hord som trosser den ulidelige stanken og blir de som firer seg ned i haugene.

Jeg har allerede nevnt *haugaeldrinn*, haugilden, i forbindelse med Grettes saga og Hervarar saga. Denne har mye til felles med det båndet av ild Sigurd Fåvnesbane møter når han rir til Hindarfjell for å vekke opp Sigdriva, og må vel forstås som en markering av skillet mellom denne verden og dødsriket. I denne sammenhengen er det interessant å trekke inn arkeologisk materiale. Arrhenius & Erikssons arkeologiske beskrivelse av Guldens hög i Husby-Långhundra, som ble drøftet i forbindelse med kapittel 5, beskriver hvordan sirkelformede diker fylt med trekull er en integrert del av selve haugkonstruksjonen.²¹⁷ Arnfrid Opedal skildrer et omfattende lag av trekull i Storhaug på Karmøy, og Gansum & Oestigaard beskriver trekull-lagene i Haugar ved Tønsberg.²¹⁸ Henvisning til forekomst av trekull finner vi også i en rekke andre utgravninger, men i eldre tider var slike funn av liten interesse for arkeologene, og her vil gjennomgang av gamle utgravningsdagbøker antakelig avdekke interessante funn.

Forekomsten av trekull har ofte vært knyttet til hypoteser om haugene som bygget over kremasjoner, men det bør også være mulig å se dette som rester etter ritualer som fant sted ved begravelsen, og i vår sammenheng, kanskje også ved haugbrottene. Avdekking og opptenning av kull-lag under haugbrottene vil kanskje ha kunnet produsere en *haugaeldrinn* som ville ha en svært spektakulær effekt og på en visuell og direkte måte etablere det symbolske skillet mellom de to verdnene som subjektet for initiasjonen måtte bevege seg

²¹⁷ Arrhenius & Eriksson 2006, s 8

²¹⁸ Opedal 1998, s 43, Gansum & Oestigaard 2004

mellom. På dette området hadde det vært interessant med mer forskning og systematiske undersøkelser i framtiden.

Liminalfasen: Kampen mot haugbuen

Vel nede i haugen står kampen mot haugbuen for tur for haugbryteren. Kampen mot den døde er utførlig skildret i fortellingene, og ender ofte med at haugbuens hode hogges av og plasseres ved likets bakende. Her representerer Hverarar saga et unntak. Kampen mellom den døde Angantyr og datteren Hervor foregår på det verbale planet, og Hervors våpen er galderen. Den symbolske betydningen av kampen er uansett tydelig, det er gjennom å beseire den gamle herskeren at den nye herskeren kan fødes. Kanskje kan vi her også øyne en alternativ forklaring på omrotingen av skjelettene under haugbrottene?

Liminalfasen: Dyrgripene

Dette spørsmålet er inngående drøftet i kapittel 5. Tilegnelsen av gjenstander med stor symbolsk betydning, da først og fremst herskersymbolene ring og sverd, blir det synlige beviset på ritualet, med *”fundamental betydning for subjektets status i finalsituasjonen”*, for å bruke Schjødts formulering.

Liminalfasen: Vokslysene

En annen type gjenstander som er av interesse er vokslys. I Kapittel 4 ble diskusjonen mellom Andersen og Krag om funn av et vokslys i Nord-haugen i Jelling nevnt. Opedal beskriver tilsvarende voksskiver fra Storhaug og fra Grønhaug.²¹⁹ I flere tilfelle har haugbryterne med seg vokslys under brottene, i enkelte tilfelle er lysene også av avgjørende betydning. Hrane hadde lys med seg, når han hogger hodet av haugbuen sluker lyset og det blir så mye larm og uro at de som står utenfor må rømme. Når Gjests lys går ut, våkner haugbuen til liv, mens det er når vokslyset blir tent at Hords kamp med haugbuen får en lykkelig utgang. Flere forskere har imidlertid gitt vokslysene en kristen kontekst. Dersom dette er tilfelle, er vel lyset i Storhaug, en haug som nå er datert til før 800, temmelig oppsiktsvekkende. Dette er nok et område hvor ytterligere forskning kunne være interessant.

²¹⁹ Opedal 1998, s 60 og s 68

Finalfasen: Tilbakevendingen til overflaten

Gjennom det symbolske drapet på den tidligere herskeren og tilegnelsen av herskerregaliene kan subjektet vende tilbake til overflaten. Det avsluttende verset i Hervors kvad lyder;

*Bvi þer allir,
brott fysir mik,
heilir í havgi,
heðan vil ek skjotla;
hellzt þottvmz nv
heima í millim,
er mik vmhverfis
elldar brvnnv.*

*Now rest you all
- I'm raring to go -
hale men in your mound;
for a moment there I almost
seemed to tread
between the worlds
when round me then
those fires burned²²⁰*

Reisen mellom verdnene er fullført. Hun skrider ut av flammene med sverdet Tyrving, våpenet som knytter henne og hennes slekt tilbake til Odin, tilbake fra dødsriket. Mens trellene hos hennes morfar før kunne kalle henne uekte datter til en slave, har hun nå gjenetablert sin kongelige byrd og kan inngå ekteskap med sønnen til kong Gudmund i Glasisvoll.

Gjennom Hranes haugbrott og opphenting av gjenstandene fra haugen kan Olav den Hellige fødes som den nye Olav Geirstadalv. Gjennom den heltedige kampen mot haugbuen og opphenting av ring og sverd kan Hord gifte seg med jarlens datter og Hromund Gripson få kongsdatteren Svanhvit og blir stamfar til herskerætter. Både Grette og Gjest blir gjennom brottene og gjenstandene konstituert som helteskikkelser.

Haugbrott som ritual: Oppsummering

Drøftingen viser at haugbrottene i kildene er enkelt plasserbare innenfor de rammene som er skissert for initiasjonsritualer. Symbolene er klare og lett forståelige. Liv og død er selvsagt det bærende begrepsmessige opposisjonsparet, og det kan uten problemer utvides; Levende - underjordisk, lys – mørke, stank – friskhet er noen forslag. Den gamle hersker drepes symbolsk i haugen og haugbryteren kommer tilbake til vår verden som gjenfødt, eller i alle fall med betydelig høynet status.

²²⁰ Hervarar saga, s 222

KAPITTEL 8: HAUGBROTTENE FORSØKT FORKLART - KONKLUSJONER

Oppgaven kan ikke foregå å formulere noen endelig konklusjon i haugbrottdiskusjonen, til det er det fortsatt for mange løse tråder og forskning som gjenstår. Det er imidlertid mulig å trekke noen foreløpige konklusjoner. De er kort oppsummert:

1. Brøggers tese om at haugbrottene ikke skyldes ”*rent og skjært gravrov, plyndring for å finne gull og sølv og andre kostbarheter*” ligger fast selv om deler av hans argumentasjon er svekket.
2. Haugbrottene representerer så omfattende arbeider at enhver sannsynlig forklaring på brottene må ta utgangspunkt at både bygdefolket og herskerne i området må ha visst hva som foregikk og på et eller annet vis ha sanksjonert dette.
3. Forklaringsmodellene for haugbrottene som tar utgangspunkt i skjelettrestenes tilstand er for lite problematisert. *Translatio-motivet* har fått en ufortjent sterk stilling i forskningsdebatten.
4. Forholdet mellom formell og folkelig kristendom, for eksempel muligheten for videreføring av fedrekult gjennom egenproduksjon av relikvier i kristningens første fase, representerer et område hvor ytterligere religionshistorisk forskning ville være ønskelig før en slik forklaring på haugbrottene gis en endelig vurdering.
5. Dyrgrip-motivet, dvs at haugbrottene skyldes opphenting av betydningsfulle gjenstander fra haugene, står så sterkt i det litterære kildematerialet at det nesten er vanskelig å tenke seg en forklaring på brottene uten at dette motivet gis en plass. Dersom en alternativ forklaring søkes, bør det leveres en alternativ litteraturvitenskapelig tolkning av hvorfor dette temaet opptrer så ofte i de skriftlige kildene.
6. De dyrebare gjenstandene som hentes opp av haugene i sagalitteraturen er i regelen herskersymboler; i første rekke ring og sverd.
7. I analysen av maktaspektet ved hauger og haugbygging er det formålstjenelig å trekke et skille mellom på den ene siden en høvdingmakt basert på lokalmiljø, ætt og odel, og på den andre siden en videre geografisk basert herskermakt knyttet til herskerens individuelle posisjon og kvaliteter. På samme måte kan det trekkes et skille mellom

hauger på gårdsgravfelt på den ene siden, og hauger som er plassert på steder som gir signal om regional makt, eller hvor haugene kan fungere som rituelle arenaer, på den andre. Haugene med haugbrott synes å inngå i den siste gruppa. Det er derfor relevant å knytte sammenhenger mellom haugbrottene og kamp om, eller overføring av, regional makt.

8. Det er sterke indikasjoner på at haugbrottene kan analyseres som initiasjonsritual – i forbindelse med overføring av herskermakt og intronisasjon. De sentrale elementene i et slikt ritual vil være reisen mellom de levende og de døde verden, den symbolske beseiringen av den gamle herskeren og tilegnelsen av herskerregalier fra haugen. Ytterligere forskning innenfor det arkeologiske området vil kunne styrke eller svekke en slik hypotese. Dette gjelder særlig fire spørsmål:

- Forekomsten av (kanskje særlig vertikalt plasserte) sverd i hauger med branngraver
- Forekomsten av rester etter voks/vokslys i haugene og disses kontekst
- Forekomst og funksjon av trekull-lag i haugene
- Skjelettrestenes plassering i haugene hvor haugbrott er foretatt

SUMMARY: HAUGBROTT AND RULERSHIP - GRAVE ROBBERIES AS RITUAL

THEME AND HYPOTHESIS

Some of the huge burial-mounds from the Viking era have been opened. Someone has dugged all through the mounds, skeletons have been moved and items have been removed or smashed. In a number of cases it seems like the opening of the mound have taken place relatively shortly after the burial. The theme of this dissertation is to discuss the possible reasons for such *haugbrott* or grave-openings. This is done by a discussion of the sources, a presentation of the scholarly discussion so far, and by a critical discussion of the theories that has been put forward to explain the openings.

Scholars have presented different theories about *haugbrott*, the theories point in various directions and can be grouped in three: The first type of theories consider the *skeletal remains* the central focus for the openings. The second group is focusing on *items* taken from the mounds. For the third type of theories the *act* of breaking the mound is the focus. Although the theories points in a wide variety of directions, the volume of the debate is not very extensive. Thus the dissertation has the possibility to survey and discuss all the important papers and articles that to my knowledge has been published on the theme up to now.

The hypothesis put forward is that the *haugbrott* must be analyzed as open, ritual acts that, by bringing up items of symbolic value from the mounds, legitimize the transfer and continuity of rulership.

MAIN CONCLUSIONS

1. When archaeologist A.W. Brøgger in 1945 published an article that set off the debate on *haugbrott*, his main point was that the openings of the mound was not a result of simple robberies carried through some time after the Viking Age with the search for gold and silver and valuable items as the goal. Although some of Brøgger's arguments have to be reconsidered, his conclusion still seems to hold true. The *haugbrott* were done in the Viking

Age, the diggers knew how the mounds and grave chambers were constructed, they probably knew who was buried in the mounds and maybe also what items that had followed the dead in the grave.

2. *Haugbrott* are huge undertakings that imply removal of hundreds of cubic meters of earth and clay. It is not something that can be done in secret or hidden from the local population. The people of the area, including the chieftains, must have known what was going on and given their consent. Any valid explanation of *haugbrott* must take this into consideration. Any explanation focusing on the skeletal remains, such as necromancy, has to be placed in a social and ritual context that includes society as a whole.

3. The theories on *haugbrott* that focuses on the skeletal remains need a more critical examination. The absence of most of the bones from the burials does not have to imply that they have been removed. Bones could simply have dissolved in the hundreds of years after the *haugbrott*. Also, we know little about the treatment of the dead body in the period between death and burial, a period that in these cases could be of several months, if not longer. It is not even sure that the whole body was placed in the mound in the first place.

4. Such critical examination should also include the hypothesis of *translatio* that has been put forward regarding the *haugbrott* in the Jelling complex in Denmark. Although there has been a heated debate between Danish archaeologists on Jelling, most international researchers more or less uncritically seems to support the *translatio*-explanation. This support is not necessarily well-deserved, at least not for the explanation of other *haugbrott*.

5. During the last decades researchers have raised a discussion on the relationship between *formal* Christianity and *popular* Christianity in the medieval period. This discussion is relevant for the *haugbrott*-debate. Through trade and raiding expeditions and years of service as mercenaries for Christian European kings, the Scandinavians met a Church where the cult of saints and relics were an important element of devotion. In what way the new religion developed on Scandinavian soil, if they in some way produced their own relics, and if elements of transformation from pagan ancestral cult to popular Christianity are probable, could be an interesting field for further research.

6. *Haugbrott* as acts of conquering important and symbolic items in the mounds are described several places in the saga literature (The þáttir of Olav Geirstadalv, Harðar saga, Barðar saga, Grettis saga, Reykdæla saga, Hromund Gripsson saga, Hervarar saga, Landnámabók). It seems difficult to explain the openings of the mounds without including this aspect. If this should be considered, an alternative explanation of the recurrent instances of *haugbrott*-episodes in the sagas is needed.

7. The items that are taken from the mounds in the saga literature are first and foremost the *sword* and the *ring*. The items are often considered to have supernatural abilities and can be analyzed as regalia of rulership and power. They create a bond between the dead and the mound-breaker, they raise the mound-breakers status and they are formative for his the further life and destiny.

8. The mounds themselves must be analyzed not only as burials, but also as symbols of power. In this analysis, it is suggested to draw a line between the power of the chieftain, based on family, odal and local communities on the one hand, and rulership based on the individual qualities of the ruler and encompassing larger geographical areas on the other. In line with this division, the mounds can be grouped into mounds located in the gravefields of the farms on the one hand, and mounds located on spots in the landscape that signals regional power, or can act as ritual arenas, on the other. The *haugbrott*-mounds are of the last variety. It thus seems highly relevant to establish a connection between *haugbrott* and struggle for, or transfer of, regional power.

9. There are several factors confirming the analysis of *haugbrott* as ritual of initiation, tied to the transfer of power from old rulers to new rulers. Central elements in such a ritual are the travel between the worlds of the living and the world of the dead, the symbolic fight and victory over the old ruler in the grave and the conquering of symbolic regalia of power from the mound.

10. This hypothesis can be strengthened or weakened by further research in four suggested areas; the placement of swords in mounds with cremation burials, the context of the pieces of wax found in the *haugbrott*-burials and presence of candles in the literary sources, the presence and function of layers of charcoal in the mounds and, lastly, the placement of the skeletal remains (if any) in the mounds where the *haugbrots* have taken place.

LITTERATURLISTE

KILDER

A letter of Bishop Amulo of Lyon, translated by Thomas Head, tilgjengelig på internett
29.05.07 <http://urban.hunter.cuny.edu/~thead/amulo.htm>.

Alkuin, Plan for undervisning av de ukyndige i kristendom, Jørgen Haavardsholm (red): *Nytt lys på middelalderen*, Syppress forlag Oslo, 53 – 65.

Barðar saga,

Bárðar saga Snæfellsáss, Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu ut, Íslenzk fornrit, XIII Bindi, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík 1991.

Soga um Baard Snøfjellsaas, umsett av Ola Røkke, Stjørdalens Blad prenteverk, 1915.

Egils saga,

Egils saga Skalla-Grímssonar, Sigurður Nordal gaf ut, Íslenzk fornrit, II Bindi, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík 1933.

Egils saga, oversatt av Hallvard Lie, Aschehoug & Co (W. Nygaard), Oslo 1970.

Flateyrbok II, P. T. Mallings forlagsboghandel, Christiania 1862.

Grogaldr,

Grogaldr, Sæmundar Edda, udgiven av Sophus Bugge, Universitetsforlaget, Oslo 1965

Grogaldr, Edda-kvæde, Norrøne fornsongar paa nynorsk ved Ivar Mortensson, bII, Det norske samlaget, Oslo, 1905.

Grettes saga,

Grettis saga Ásmundarsonar, Guðni Jónsson gaf ut, Íslenzk fornrit, VII Bindi, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík 1936.

Grettes saga, oversatt av Ludvig Holm-Olsen, Hallvard Lie (red): *Islandske Ættesagaer b II*, H. Aschehoug & Co, Oslo 1952.

Guilbert of Nogent: *Treatise on relics*, From C.G. Coulton (ed): *Life in the Middle Ages*, Vol I, Macmillan, New York, 1910, 15-22, tilgjengelig på internett 29.05.07

<http://www.fordham.edu/halsall/source/nogent-relics.html>.

Harðar saga,

Harðar saga Grímkelssonar eða Hólmverja saga, Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu ut, Íslenzk fornrit, XIII Bindi, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík 1991.

The saga of Hord and the people of Holm, Vidar Hreinsson (ed): *The complete sagas of Icelanders*, Leifur Eriksson Publishing, Reykjavik 1997.

Helgakviða Hjörvarðssonar,

Helgakviða Hjörvarðssonar, Sæmundar Edda, udgiven av Sophus Bugge, Universitetsforlaget, Oslo 1965.

Kvæde um Helge Hjörvardsson, Edda-kvæde, Norrøne fornsongar paa nynorsk ved Ivar Mortensson, bII, Det norske samlaget, Oslo, 1905, 39 – 51.

Helgakviða Hundingsbana onnur,

Helgakviða Hundingsbana onnur, Sæmundar Edda, udgiven av Sophus Bugge, Universitetsforlaget, Oslo 1965.

Det andre kvæde um Helge Hundingsbane, Edda-kvæde, Norrøne fornsongar paa nynorsk ved Ivar Mortensson, bII, Det norske samlaget, Oslo, 1905, 62 – 75.

Heimskringla,

Heimskringla I – III, Íslenzk fornrit, XXVI - XXVIII, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík 1941 - 1951.

Heimskringla, Snorre Sturlasons kongesagaer, oversatt av Anne Holtmark og Didrik Arup Seip, Gyldendal norsk forlag 1959.

Hervarar saga

Hervarar saga ok Heiðreks, Det norske oldskriftselskabs samlinger XVII, Norrøne skrifter af sagn-historisk indhold, Utg. S. Bugge, Christiania 1873.

The Saga of Hervor and King Heidrek the Wise - Translation by Peter Tunstall, tilgjengelig på internett 29.05.07 <http://www.northvegr.org/lore/oldheathen/018.php> .

Hromund Gripsson saga,

Hrómundar saga Gripssonar, Fornaldersögur Norðurlanda. Guðni Jónsson og Bjarni Vilhjálmsson sáu um útgáfuna, Annað bindi, Bókaútgáfan forni, Reykjavík 1944.

The saga of Hromund Gripsson, Translation by Gavin Chappell, tilgjengelig på internett 29.05.07 <http://www.northvegr.org/lore/oldheathen/index.php>.

Kormáks saga,

Kormáks saga, Einar Ól. Sveinsson gaf ut, Íslenzk fornrit, VIII Bindi, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík 1939.

The Life and Death of Cormac the Skald, translation by W.G. Collingwood & J. Stefansson, tilgjengelig på internett 07.06.07 <http://omacl.org/Cormac/>.

Kormákr Ögmundarson: *Lausavísur 20*, tilgjengelig på internett 29.05.07

<http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/skindex/korm2.html>.

Kumlbúa þátr,

Kumlbúa þátr, Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu ut, Íslenzk fornrit, XIII Bindi, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík 1991.

Kumlbúa Þáttur, the tale of the Cairn-dweller, i Vidar Hreinsson (ed): *The complete sagas of Icelanders*, Leifur Eriksson Publishing, Reykjavik 1997.

Landnámabók,

Landnámabók, udgiven af Det kongelige norske oldskrift-selskab, Thieles bogtrykkeri, København 1900

Landnámabok etter Hauksbók, omsett av Jan Ragnar Hagland, Erling Skjalgssonselskapet, Hafrsfjord 2002.

Niðrstigningar saga

Niðrstigningar saga, Odd Einar Haugen (red): *Norrøne tekster i utval*, Oslo 1994, 251 – 264.

Soga om nedstigningen i dødsriket, oversatt av Odd Einar Haugen, Odd Einar Haugen (red): *Norrøne tekster i utval*, Oslo 1994, 251 – 264.

Nyere Gulathings Christenret, Norges gamle love indtil 1387 ved R. Keyser og P. A. Munch, Andet bind, Christiania 1848 s 306 – 338.

Nyere Lands-lov, Norges gamle love indtil 1387 ved R. Keyser og P. A. Munch, Andet bind, Christiania 1848 s 7 – 178.

Sagaen om Laksdølene,

Laxdæla saga, Einar Ól. Sveinsson gaf ut, Íslenzk fornrit, V Bindi, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík 1934.

Sagaen om Laksdølene, oversatt av Didrik Arup Seip, Hallvard Lie (red): *Islandske Ættesagaer b III*, H. Aschehoug & Co, Oslo 1953.

Sagaen om Øyrbyggjene,

Øyrbyggja saga, Einar Ól. Sveinsson og Matthias Þórðarson gáfu ut, Íslenzk fornrit, IV Bindi, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík 1935.

Sagaen om Øyrbyggjene, oversatt av Sigurd Angell Wiik, Hallvard Lie (red): *Islandske Ættesagaer b III*, H. Aschehoug & Co, Oslo 1953.

Soga om Olav Tryggvason etter Odd Munk Snorresson,

Saga Óláfs tryggvasonar af Oddr Snorrason Munk, utg. af Finnur Jónsson, GEC Gads forlag, København 1932.

Soga om Olav Tryggvason etter Odd Munk Snorresson, omsett av Magnus Rindal, Det norske samlaget Oslo 1977.

Soga om Røykdølane,

Reykðæla saga og Víga-Skútu, Björn Sigfússon gaf ut, Íslenzk fornrit, X Bindi, Hið íslenzka fornritafélag, Reykjavík 1940.

Soga om Røykdølane, omsett av Leiv Dyrhaug, Det norske samlaget, Oslo 1981.

The Apology of Claudius of Turin, translated by Thomas Head, tilgjengelig på internett 29.05.07 <http://urban.hunter.cuny.edu/~thead/claudius.htm>.

Totten om Olav Geirstadalv,

Sógu-pattur af Olafe konge er kalladur var Digurbeirn, Den store saga om Olav den Hellige, Efter pergamenthåndskrift i kungliga biblioteket i Stockholm nr 2 4to med varianter fra andre håndskrifter, utgitt for Kjeldeskriftfondet av Oscar Albert Johnsen og Jón Helgason, Annet bind, Oslo 1941.

Historien om kong Olav Digerbein, etter AM 75 e fol., supplert ved AM 49 fol. og 65 fol., oversatt av Terje Spurkland, i Tore Frost (red): *Gokstadhøvdingen og hans tid*, Sandefjord s. 17 – 24.

Þórbjörn Hornklofi: *Haraldskvæði*, tilgjengelig på Internett 27.07.07

<http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/skindex/harkv.html#14>.

Þorleifs Þáttr Jarlaskalds, tilgjengelig på internett 29.05.07 <http://www.snerpa.is/net/isl/th-jarl.htm>.

Þorsteins Þáttr Uxafóts, Þórhallur Vilmundarson og Bjarni Vilhjálmsson gáfu ut, Íslenzk fornrit, XIII Bindi, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík 1991.

Völuspá,

Völuspá, Sæmundar Edda, udgiven av Sophus Bugge, Universitetsforlaget, Oslo 1965.

Voluspaa, Edda-kvæde, Norrøne fornsongar paa nynorsk ved Ivar Mortensson, bI Gudekvæde, Det norske samlaget, Oslo, 1905, 139 – 170.

LITTERATUR

Andersen, Harald 1988: Gåden om Gorm, *Skalk* nr 2 1988, 18 – 28.

Andersen, Harald 1996: The Graves of the Jelling Dynasty, *Acta Archaeologica* 66, 281-300.

Anderson, Perry 1974: *Passages from antiquity to feudalism*, Verso, London.

Andrén, Anders 2004: I skuggan av Yggdrasil. Trädet mellan idé och realitet i nordisk tradition, Anders Andren, Kristina Jennbert och Catharina Raudvere (red): *Ordning mot kaos*, Nordic Academic Press 2004, 389 – 430.

Anfinset, Nils, Lene Melheim og Christopher Prescott 2003: *Hunnundersøkelsen: Landskap, kosmologi, riter og metallurgi*, tilgjengelig på internett 29.05.07
<http://www.hf.uio.no/iakh/forskning/forskningsprosjekter/hunn/artikkel%20bronsealderssymposium.htm>.

Arrhenius, Birgit 2002: Kinship and social relations in the early medieval period in Svealand elucidated by DNA, Judith Jesch (ed): *The Scandinavians from the Vendel period to the tenth century – An ethnographic perspective*, The Boydell Press, San Marino, 45 – 58.

Arrhenius, Birgit & Gunilla Eriksson 2006: *Gulldens hög i Husby-Långhundra*, Rapporter från Arkeologiska forskningslaboratoriet 6, Stockholm.

Bagge, Sverre 1991: *Society and politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Oxford.

Bagge, Sverre 1994: Snorres bilde av det tidlige norske kongedømmet, Jens Petter Schjødt (red): *Myte og ritual i det førkristne Norden*, Odense universitetsforlag, s 9 – 22.

Bagge, Sverre 1997: Døden i middelalderen, Jørgen Haavardsholm (red): *Nytt lys på middelalderen*, Syppress forlag Oslo, 221 – 234.

Bagge, Sverre 1998: *Mennesket i middelalderens Norge*, Aschehoug, Oslo.

Barndon, Randi 2006: Myth and metallurgy. Some cross-cultural reflections on the social identity of smiths, Anders Andrén, Kristina Jennbert & Catharina Raudvere (ed): *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes and interactions*, Nordic Academic Press, Lund, 99 – 103.

Beck, Heinrich 1978: Haugbrot im Altnordischen, Jahnkuhn et al: *Zum Grabfrevel in Vor und frühgeschichtlicher Zeit*, Abh. Der Akademie de Wissenschaften in Göttingen 13, 211 – 228.

Birkeli, Emil 1938: *Fedrekult i Norge, et forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling*, Det norske vitenskapsakademi, Oslo.

Birkeli, Emil 1944: *Huskult og hinsidighetsto, nye studier over fedrekult i Norge*, Det norske vitenskapsakademi, Oslo.

Blindheim, Martin 1985: Spor av hersker- og kroningsinsignier i norsk middelalder, M.

Blindheim, P. Gjørder og D. Sæverud (red): *Kongens makt og ære. Skandinaviske herskersymboler gjennom 1000 år*, Universitetets oldsakssamling, Oslo 63 – 70.

Brendalsmo, A. Jan og Gunnhild Røthe 1992: Haugbrot. Eller de levendes forhold til de døde – en komparativ analyse, *META* 1-2/1992, 84 – 117.

Brink, Stefan 2002: Law and legal customs in Viking age Scandinavia, Judith Jesch (ed): *The Scandinavians from the Vendel period to the tenth century – An ethnographic perspective*, The Boydell Press, San Marino 87 – 129.

Brink, Stefan 2004: Mytologiska rum och eskatologiska föreställningar i det vikingtida Norden, Anders Andrén, Kristina Jennbert & Catharina Raudvere (red): *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi*, Nordic Academic Press, Lund, 291 – 317.

Brøgger, A.W. 1937: Gullalder, *Viking, Tidsskrift for norrøn arkeologi* Bind I, 137 – 195.

Brøgger, A.W. 1945: Oseberggraven – haugbrottet, *Viking, Tidsskrift for norrøn arkeologi* Bind IX, 1 – 44.

Bø, Olav 1961: Haugbrott, *Kulturhistorisk Leksikon for nordisk middelalder* Bind 6, Gyldendal norsk forlag, Oslo, 244 – 246.

Capelle, Torsten 1978: Grabraub im Wikingischen Norden, Jahnkuhn et al: *Zum Grabfrevel in Vor und frühgeschichtlicher Zeit*, Abh. Der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 13, 197 – 210.

Christensen, Arne Emil, Anne Stine Ingstad og Bjørn Myhre 1992: *Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*, Schibsted, Oslo.

Clunies Ross, Margaret 1994: *Prolonged Echoes, Volume 1: The myths*, Odense University Press, Odense.

Clunies Ross, Margaret 2002: Närvaron och frånvaron av ritual i norröna medeltida texter, Andren, Anders, Kristina Jennbert och Catharina Raudvere (red): *Plats och praxis – Studier av nordisk förkristen ritual*, Nordic Academic Press, 13 – 30.

Dahlbäck, Göran 1987: Källor till den tidliga medeltidens bebyggelsehistoria, i Gunnar Karlsson (red): *Kilderne til den tidlige middelalders historie*, Ritsafn Sagnfrædistofnunar 18, Reykjavik, 95 – 115.

Dubois, Thomas A. 2006: Rituals, witnesses, and sagas, Anders Andrén, Kristina Jennbert & Catharina Raudvere (ed): *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes and interactions*, Nordic Academic Press, Lund, 74 – 78.

Ellis, Hilda Roderick 1968: *The road to Hel. A study of the conception of the dead in Old Norse literature*, Greenwood Press publishers, New York.

Farbregd, Oddmun 1972: Emballasjen like viktig som innhaldet, *Nicolay* nr 12, 1972, 14 – 19.

Fuglesang, Signe Horn 2004: Christian Reliquaries and Pagan Idols, Søren Kaspersen (ed): *Images of Cult and Devotion. Function and Reception of Christian Images in medieval and Post-Medieval Europe*, Museum Tusculanum Press, 7 – 32.

Gansum, Terje 1996: Borrehaugene på ny i støpeskjeen – tanker omkring storhaugene i Vestfold, *Borreminne 1996 Lokalhistorie fra Borre og Horten*, Borre historielag.

Gansum, Terje, Gro B. Jerpåsen og Christian Keller 1997: *Arkeologisk landskapsanalyse med visuelle metoder*, AmS Varia 28, Arkeologisk museum i Stavanger.

Gansum, Terje og Thomas Risan 1999: Oseberghaugen – en stratigrafisk historie, *Vestfoldminne 1998/99*, Vestfold historielag.

Gansum, Terje 2002: Fra jord til handling, Anders Andren, Kristina Jennbert och Catharina Raudvere (red): *Plats och praxis – Studier av nordisk förkristen ritual*, Nordic Academic Press, 249 – 286.

Gansum, Terje 2004: Role the Bones – From iron to steel, *Norwegian Archaeological review* Vol 37 no 1, 41 – 57.

Gansum, Terje and Terje Oestigaard 2004: The ritual stratigraphy of monuments that matter, I *European Journal of Archaeology* Vol 7(1), 61-79.

Geary, Patrick J 1994: The use of Archaeological sources for religious and cultural history, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca and London, 30 – 45.

Godelier, Maurice 1972: *Rationality and Irrationality in Economics*, Monthly Review Press, New York and London.

Godelier, Maurice 1986: *The mental and the material*, Verso, London.

Grønvik, Ottar 1981: *Runene på Tunesteinen. Alfabet. Språkform. Budskap*, Universitetsforlaget, Oslo – Bergen – Tromsø.

Grønvik, Ottar 1985: *Runene på Eggjasteinen. En hedensk gravskrift fra slutten av 600-tallet*, Universitetsforlaget, Oslo – Bergen – Stavanger – Tromsø.

Gräslund, Anne-Sofie 1991: Arkeologi som källa för religionsvetenskapen. Några reflektioner om hur gravmaterialet från vikingatiden kan användas, Gro Steinsland, Ulf Drobin, Juha Pentikäinen og Preben Meulengracht Sørensen (red): *Nordisk hedendom*, Odense universitetsforlag, Odense, 141 – 148.

Gurevich, Aaron Ya 1969: Space and time in the Weltmodell of the old Scandinavian peoples, *Medieval Scandinavia* 2, 42 – 53.

Gurevich, Aron Ya 1987: The Early State in Norway, Henri J.M. Claessen & Peter Skalnik (ed): *The Early State in Norway*, Mouton Publishers, The Hague-Paris-New York, 403 – 423.

Gurevich, Aaron Ya 1988: *Medieval popular culture: Problems of belief and perception*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gurevich, Aaron Ya 1992: *Historical anthropology of the Middle Ages*, Polity Press, Cambridge.

Haavardsholm, Jørgen 1997: *Fortellingen om Halvdan Svarte*, Dagbladet 21. oktober 1997.

Hedeager, Lotte 1993: The creation of German identity – A European Origin-Myth, *Frontieres d'empire, Actes de la Table Ronde Internationale de Nemours*, Mémoires du Musée de Préhistoire d'Ile-de-France, 121 – 131.

Hedeager, Lotte og Henrik Tvarnø 2001: *Tusen års europahistorie. Romere, germanere og nordboere*, Pax forlag, Oslo.

Herschend, Frands 2000: *Ship grave hall passage – the Oseberg monument as compound meaning*, Conference papers, 11 International Saga Conference, Sydney, Australia.

Tilgjengelig på internet 13.05.07 <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/142-herschend.pdf>.

Holck, Per 1987: *Cremated bones, A medical-anthropological study of an archaeological material on cremation burials*, Antropologiske skrifter nr 1, Anatomisk Institutt, Universitetet i Oslo.

Jennbert, Kristina 2004: Människor och djur. Kroppsmetaforik och kosmologiska perspektiv, Anders Andren, Kristina Jennbert och Catharina Raudvere (red): *Ordning mot kaos*, Nordic Academic Press, 183 – 213.

Jolly, Karen Louise 1996: *Popular religion in late Saxon England – Elf charms in context*, University of North Carolina Press, Chapel Hill and London.

Kaliff, Anders & Terje Oestigaard 2004: Cultivating corpses. A comparative approach to disembodied mortuary remains, *Current Swedish Archaeology* Vol 12, 83 – 104.

Keller, Christian 1993: Noen tanker om Borrehaugenes beliggenhet, *Borreminne 1993*, Borre Historielag, 53 – 58.

Koht, Halvdan 1921: *Innhogg og utsyn i norsk historie*, H. Aschehoug & Co, Kristiania.

Krag, Claus 1989: Norge som odel i Harald Hårfagres ætt, *Historisk tidsskrift*, Bind 68, 288 – 302.

Krag, Claus 1991: *Ynglingatal og ynglingesaga, En studie i historiske kilder*, Universitetsforlaget, Oslo.

Kragerud, Alv 1989: Helgediktningen og reinkarnasjonen, *Scripta Islandica* 40, 3 – 54.

Krogh, Knud J. 1983: The Royal Viking-Age Monuments at Jelling in the light of recent archaeological excavations, *Acta Archaeologica* 1983, 183-216.

Lunden, Kåre 1996: Religionsskiftet – kva handla det egentlig om? Magnus Rindal (red): *Fra hedendom til kristendom. Perspektiver på religionsskiftet i Norden*, Ad Notam Gyldendal, Oslo, 150 – 158.

Marx, Karl 1859: Forord til kritikk av sosialøkonomien, *Verker i utvalg 2 Skrifter om den materialistiske historieoppfatning*, Pax Forlag, Oslo 1970.

Meulengracht Sørensen, Preben 1991: Om eddadigtenes alder, Gro Steinsland, Ulf Drobin, Juha Pentikäinen og Preben Meulengracht Sørensen (red): *Nordisk hedendom*, Odense universitetsforlag, Odense, 217 – 228.

Meulengracht Sørensen, Preben 1992: Some methodological considerations in connection with the study of the sagas, Gisli Palsson (red.): *From Sagas to society. Comparative approaches to Early Iceland*, Hisarlik Press, Middlesex, 27 – 41.

Meulengracht Sørensen, Preben 1995: *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne*, Universitetsforlaget, Oslo.

Mitchell, Stephen A. 2006: *The Supernatural and other Elements of the Fantastic in the fornaldarsögur*, 13. International Saga Conference 6. - 12. august 2006, tilgjengelig på internett 29.05.07 <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/mitchell.htm>.

Montgomery, James E 2000: Ibn Fadlan and the Rusiyyah, *Journal of Arabic and Islamic studies*, Vol III, tilgjengelig på internett 29.05.07 <http://www.uib.no/jais/v003/montgo1.pdf>.

Mundal, Else 1991: Forholdet mellom myteinnehald og myteform, Gro Steinsland, Ulf Drobin, Juha Pentikäinen og Preben Meulengracht Sørensen (red): *Nordisk hedendom*, Odense universitetsforlag, Odense, 229 – 244.

Mundal, Else 1995: Helgenkult og norske helgenar, *Collegium Medievale* 8.2, 105 – 127.

Mundal, Else 1997: Symbol og symbolhandlingar i sagalitteraturen, Ann Christensson, Else Mundal og Ingvild Øye (red): *Middelalderens symboler*, Senter for europeiske kulturstudier, Bergen, 53 – 69.

Mundal, Else 2006: *The treatment of the Supernatural and the Fantastic in Different Saga Genres*, 13. International Saga Conference 6. - 12. august 2006, tilgjengelig på internett 29.05.07 på <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/mundal.htm>.

Munch, P. A. 1922: *Norrøne gude- og heltesagn. Ordnet og fremstillet av P. A. Munch, Tredje utgave ved Magnus Olsen*, P. F. Steensballes Boghandels Eftg, Kristiania.

Myhre, Bjørn 1992: The Royal Cemetery at Borre, Vestfold: A Norwegian Centre in European Periphery, Martin Carver (ed): *The Age of Sutton Hoo. The Seventh Century in North-Western Europe*, Boydell Press, 301 – 313.

Myhre, Bjørn 1994: Haugbrott eller gravplyndring i tidlig kristningstid?, Jan Ingar Hansen og Knut G. Bjerva (red): *Fra hammer til kors. 1000 år med kristendom. Brytningstid i Viken*, Schibsted, Oslo, 68 – 85.

Myhre, Bjørn 2003: Borregravfeltet som historisk arena, *Viking* 2003, 49 – 77.

Nedkvitne, Arnved 1997: *Møtet med døden i norrøn middelalder – En mentalitetshistorisk studie*, Cappelen Akademisk Forlag, Oslo.

Nordberg, Andreas 2002: Vertikalt placerade vapen i vikingatida gravar, *Fornvännen. Journal of swedish antiquarian research* 97, 15 – 24.

Norseng, Per 1987: Lovmaterialet som kilde til tidlig nordisk middelalder, i Gunnar Karlsson (red): *Kilderne til den tidlige middelalders historie*, Ritsafn Sagnfrædistofnunar 18, Reykjavik, 48 – 77.

Oestigaard, Terje 2000: Sacrifices of Raw, Cooked and Burnt humans, *Norwegian Archaeological Review* Vol 33, No 1, 41 – 58.

Olason, Vesteinn 1987: Norrøn litteratur som historisk kildemateriale i Gunnar Karlsson (red): *Kilderne til den tidlige middelalders historie*, Ritsafn Sagnfrædistofnunar 18, Reykjavik, 30 – 47.

Omland, Atle 2002: Å grave i andres graver. Om det unaturlige i å åpne gravhauger, *DIN – Tidsskrift for religion og kultur* 1/2002, tilgjengelig på Internett 20.05.2007
<http://www.heimskringla.no/artikler/aagradeiandresgraver.php>.

Opedal, Arnfrid 1998: *De glemte skipsgravene – Makt og myter på Avaldsnes*, AMS-Småtrykk 47, Arkeologisk museum i Stavanger, Stavanger.

Opedal, Arnfrid 2005: *Kongens død i et førstetlig rike. Skipsgravritualer i Avaldsnes-området og aspekter ved konstituering av kongemakt og kongerike 700 – 950 e. Kr*, Acta Humaniora, Universitetet i Oslo.

Quinn, Judy 2006: *The end of a fantasy: Sörla þáttr and the rewriting of the revivification myth*, 13. International Saga Conference 6. - 12. august 2006, tilgjengelig på internett 29.05.07 på <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/quinn.htm>.

Raudvere, Catharina 1996: Sigdrivas råd. Erövring av kunnskap i den norrøne eddadiktingen, *Svensk religionshistorisk årsskrift* 7, 128 – 146.

Raudvere, Catharina 2004: Delen eller helheten, Anders Andren, Kristina Jennbert och Catharina Raudvere (red): *Ordning mot kaos*, Nordic Academic Press 2004, 59 – 95.

Rindal, Magnus 2004a: Dei eldste norske kristenrettane, Jon Vidar Sigurðsson, Marit Myking og Magnus Rindal (red): *Religionsskiftet i Norden. Brytninger mellom nordisk og europeisk kultur 800 – 1200 e.kr.*, Senter for studier i vikingtid og nordisk middelalder, Oslo, 103 – 128.

Rindal, Magnus 2004b: Haugen som gravplass, kultstad og maktsymbol i norrøne skriftlege kjelder, Jan Henning Larsen og Perry Rolfsen (red): *Halvdanshaugen – arkeologi, historie og naturvitenskap*, Universitetets kulturhistoriske museer skrifter nr 3, Oslo.

Ringstad, Bjørn 2004: Datering av storhauger, Jan Henning Larsen og Perry Rolfsen (red): *Halvdanshaugen – arkeologi, historie og naturvitenskap*, Universitetets kulturhistoriske museer Skrifter nr 3, Oslo.

Roesdahl, Else 1992: Princely Burial in Scandinavia at the time of the Conversion, Calvin B. Kendall & Peter S. Wells: *Voyage to the Other World, the legacy of Sutton Hoo*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 155 – 170.

Roesdahl, Else 1993: Pagan beliefs, Christian impact and archaeology – a Danish view, Anthony Faulkes and Richard Perkins (ed): *Viking Revaluations, Viking Society Centenary symposium 14-15 may 1992*, Viking Society for Northern Research, London, 128 – 135.

Røthe, Gunnhild 1997: Fra Olav Geirstadalv til Olav den hellige – en religionshistorisk kommentar til tåtten om Olav Geirstadalv, Tore Frost (red): *Gokstadhøvdingen og hans tid*, Sandefjord, 25 – 42.

Røthe, Gunnhild 2004: *Helt, konge og helgen. Den hagiografiske tradisjon om Olav den hellige i Den legendariske saga, Heimskringla og Flateyarbok*, Acta Humaniora, Oslo.

Røthe, Gunnhild 2006: *The fictitious figure of Þorgerð Hölgabráúðr in the saga tradition*, 13. International Saga Conference 6. - 12. august 2006, tilgjengelig på internett 29.05.07 på <http://www.dur.ac.uk/medieval/www/sagaconf/rothe.htm>.

Sawyer, Birgit and Peter 1993: *Medieval Scandinavia, From conversion to reformation circa 800 – 1500*, University of Minnesota Press, Minneapolis and London.

Schjødt, Jens Petter 1994: Heltedigtning og initiationsritualer. En religionsfænomenologisk analyse af den ”unge” Sigurd Fafnersbanes historie, Jens Petter Schjødt (ed): *Myte og ritual i det førkristne Norden*, Odense universitetsforlag, s 113 – 127.

Schjødt, Jens Petter 2000: *Myter som kilder til ritualer – teoretiske og praktiske implikationer*, Conference papers, 11 International Saga Conference, Sydney, Australia. Tilgjengelig på internet 13.05.07 <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/455-schjoedt.pdf> .

Schjødt, Jens Petter 2004: Kosmologimodeller og mytekredse, Anders Andrén, Kristina Jennbert & Catharina Raudvere (red): *Ordning mot kaos, Studier av nordisk förkristen kosmologi*, Nordic Academic Press, Lund, 123 – 135.

Sellekvold, Berit J 1998: Skjelettrestene fra Grønhaug, Arnfrid Opedal: *De glemte skipsgravene – Makt og myter på Avaldsnes*, AMS Småtrykk 47, Stavanger.

Sigurðsson, Jon Viðar 1999: Norsk historie 800 – 1300, Det norske Samlaget, Oslo.

Sigurðsson, Jon Viðar 2003: *Kristninga i Norden 750-1200*, Det norske Samlaget, Oslo.

Skre, Dagfinn 1997(a): Haug og grav. Hva betyr gravhaugene? Ann Christensson, Else Mundal og Ingvild Øye (red): *Middelalderens symboler*, Senter for europeiske kulturstudier, Bergen, 37 – 49.

Skre, Dagfinn 1997(b): *Parteringen av Halvdan Svarte*, Dagbladet 9. november 1997.

Skre, Dagfinn 1998(a): Missionary activity in Early Medieval Norway, Strategy, Organization and the course of events, *Scandinavian Journal of history* Vol 23, 1 – 19.

Skre, Dagfinn 1998(b): *Herredømmet. Bosetning og besittelse på Romerike 200-1350 e. Kr.*, Universitetsforlaget, Oslo.

Spurkland, Terje 2001: *I begynnelsen var Futhark*, Landslaget for norskundervisning / Cappelen Akademisk Forlag, Oslo.

Steinsland, Gro 1990a: Antropologiske og eskatologiske ideer i førkristen nordisk religion, *Collegium Medievale* nr 1 1990, 59 – 72.

Steinsland, Gro 1990b: The change of religion in the Nordic countries – a confrontation between two living religions, *Collegium Medievale* nr. 3 (2) 1990, 123 – 136.

Steinsland, Gro 1991: *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogami-myten i Skirnismál, Ynglingatal, Hávamál og Hyndluljóð*, Solum forlag, Oslo.

Steinsland, Gro 1997: Hvordan så Gokstadhøvdigens verdensbilde ut? i Tore Frost (red) *Gokstadhøvdningen og hans tid*, Sandefjord, 61 – 70.

Steinsland, Gro 2002: Herskermaktens ritualer. Kan mytologien sette oss på spor av riter, gjenstander og kult knyttet til herskerens intronisasjon, Kristina Jennbert, Anders Andren och Catharina Raudvere (red): *Plats och praxis – Studier av nordisk förkristen ritual*, Nordic Academic Press, 87 – 101.

Storm, Gustav 1892: Vore Forfædres Tro paa Sjælevandring og deres Opkaldelsessystem, Arkiv för Nordisk filologi IX, Ny följd V, 199 – 222.

Stutz, Liv Nilsson 2006: Escaping the allure of meaning. Toward new paradigms in the study of ritual in prehistory, Anders Andrén, Kristina Jennbert & Catharina Raudvere (ed): *Old*

Norse religion in long-term perspectives, Origins, changes and interactions, Nordic Academic Press, Lund, 95 – 98.

Tulinius, Torfi H. 2000, *Saga as a myth: the family sagas and social reality in 13th- century Iceland*, Conference papers, 11 International Saga Conference, Sydney, Australia.

Tilgjengelig på internet 13.05.07 <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/526-tulinius.pdf>.

Vibe Müller, Inger Helene 1996: *Fra Vallhall til paradis. Om kristen begravelse*, Magnus Rindal (red): *Fra hedendom til kristendom, Perspektiver på religionsskiftet i Norden*, Ad Notam Gyldendal, Oslo, 54 – 62.

Wellendorf, Jonas 2006: Homogeneity and heterogeneity in Old Norse cosmology, Anders Andrén, Kristina Jennbert & Catharina Raudvere (ed): *Old Norse religion in long-term perspectives, Origins, changes and interactions*, Nordic Academic Press, Lund, 50 – 53.

Wolf, Kirsten 1997: The influence of the Evangelium Nicodemi on Norse Literature: A survey, Zbigniew Izydorczyk (ed): *The Medieval Gospel of Nicodemus, Texts, intertexts and contexts in Western Europe*, Medieval & renaissance texts & studies, Temple, Arizona 261 – 286.

Wood, Ian 1997: How popular was early medieval devotion? Allen J. Frantzen and Thomas N. Hall (ed): *Essays in medieval studies Vol 14 Popular Piety: Prayer, Devotion, and Cult* tilgjengelig på Internett 20.05.2007

<http://www.luc.edu/publications/medieval/vol14/wood.html>.